

# Rommet imellom

*Peter L. Bergers dialektiske kunnskapssosiologi i lys av klassisk sosiologi*

**Hanne Holmesland**



Hovedoppgave ved idéhistorie

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

**UNIVERSITETET I OSLO**

Våren 2007

## **Forord**

Å skrive denne oppgaven har vært en spennende prosess. Det er mange gode hjelpere som har vært med meg på veien. Takk til mine veiledere Otto Krogseth og Per Strømholm for verdifulle innspill, åpent kontor og mange gjennomlesninger. Takk til Håkon, for utallige faglige diskusjoner og oppmuntringer gjennom hele skriveprosessen. Maria, Ellen, Are, Torkild og André må alle takkes for gode lesninger. Takk til miljøet ved idéhistorie som er varmt og inspirerende. Takk også til mamma og pappa for mye barnepass og støtte.

Takk til mine kjæreste, Ida og Terje.

Forord .....	2
Innledning.....	5
Tematikk.....	5
Problemstilling .....	7
Oppgavens fremdrift .....	8
Avgrensning .....	9
Metode og kilder i oppgaven.....	10
Tidligere arbeider på dette feltet .....	10
Biografi.....	11
Del 1 Klassisk sosiologi .....	14
1.1 Utviklingen av en sosiologisk bevissthet .....	14
1.2 Marx: kunnskapssosiologiens grunnpremiss og det aktive menneske .....	16
Samfunn og individ .....	17
Antropologi, determinisme og dialektikk.....	18
Fremmedgjøring, religion og ideologi .....	20
Tre fortolkninger av Marx.....	22
1.3 Kollektiv kraft og subjektiv mening.....	24
Émile Durkheim .....	25
Max Weber .....	32
1.4 Filosofisk antropologi ved Arnold Gehlen .....	37
1.5 <i>Disiplinen</i> kunnskapssosiologi ved Mannheim.....	39
1.6 USA, pragmatismen .....	41
Kunnskapssosiologiens epistemologi – Mead.....	42
1.7 Alfred Schutz’ fenomenologi .....	45
Del 2 Bergers kjernebegreper – fra aktør og struktur til dialektikk .....	49
2.1 Hverdag som virkelighet .....	51
Hverdagens sosiale interaksjon .....	53
Hverdagens språk og kunnskap.....	55
2.2 Bergers ontologi: Verdenskonstruksjon og opprettholdelse .....	59
2.3 Fremmedhet og reifikasjon.....	76
2.4 Religion og legitimering.....	78
Del 3 Bergers plass i en ny kunnskapssosiologi .....	83
3.1 Determinisme og funksjonalisme i USA.....	83

Talcott Parsons og Robert K. Merton.....	84
3.2 Dialektikk i den nye kunnskapssosiologien .....	92
Prosess, pragmatisme og fenomenologi .....	93
3.3 Bergers sosialkonstruktivistiske kunnskapssosiologi.....	104
Kultur og natur .....	108
3.4 Bergers vitenskapsideal.....	109
Oppsummering .....	117
Litteratur.....	121
Sammendrag: Peter L. Bergers dialektiske kunnskapssosiologi i lys av klassisk sosiologi .....	125

## Innledning

### Tematikk

Mitt utgangspunkt for denne oppgaven er en undersøkelse av Peter Ludwig Bergers kunnskapssosiologi i lys av et utvalg fra klassisk sosiologi, klassisk kunnskapssosiologi og den nye kunnskapssosiologien.<sup>1</sup> Jeg baserer meg på *The Social Construction of Reality – A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966), skrevet av Berger i samforfatterskap med Thomas Luckmann, og den systematiske delen av *The Sacred Canopy – Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967).<sup>2</sup> Både SCR og SC var innflytelsesrike og fikk en lang virkningshistorie, og det er derfor interessant å undersøke hva som lå bak sprengkraften i disse verkene.<sup>3</sup> Det er også disse bøkene som har vekket min interesse for Berger.

Bergers overordnede perspektiv er altså kunnskapssosiologien: Hva er kunnskapens funksjon og hvordan er relasjonen mellom kunnskap og de samfunnsmessige strukturer? Kunnskapssosiologien impliserer for Berger en antropologi, et samfunnssyn og viktigst, en dialektisk forståelse av sammenhengen mellom disse, en overbevisning om en utveksling mellom kunnskap og samfunn.<sup>4</sup> Kunnskap og sosial virkelighet er deler av den samme prosess, de er begge formende og formede krefter overfor hverandre. Kunnskap blir i kraft av denne dialektikken forstått som mer maktbærende enn den tidligere har vært i kunnskapssosiologisk tradisjon. Spørsmålet om forholdet mellom kunnskap og samfunn knyttet til konstitueringen av den sosiale virkeligheten betrakter Berger som et av de mest fundamentale spørsmålene i sosiologien, han mener at kunnskapssosiologien potensielt bærer disse spørsmålene i seg, og at kunnskapssosiologien derfor er et sentralt sosiologisk fagområde. I forlengelsen av dette foreslår han en redefinering av kunnskapssosiologien, en utvidelse av kunnskapsbegrepet: alt som går for å være kunnskap er relevant i konstruksjonen av samfunnet, ikke bare vitenskap. Han foreslår altså en omdefinering av den delen av

---

<sup>1</sup> Burke hevder det er en vanskelig avgrensning mellom kunnskapssosiologi som innsikt og som organisert og systematisk studium. Han beskriver kunnskapssosiologien som et organisert foretak i Frankrike, Tyskland og USA på begynnelsen av 1900-tallet. Burke (2002), s. 2.

<sup>2</sup> Jeg vil heretter forkorte titlene til SCR og SC.

<sup>3</sup> George Simpsons anmeldelse av SCR illustrerer mottakelsen: “Berger and Luckmann do in relatively short compass what has long been necessary – they place the sociology of knowledge foursquare in the center of the sociological stage. ...the authors open up vistas which provide a major breakthrough in the sociology of knowledge and sociological theory generally ... Suffice to say that the sociology of knowledge has been thrown wide open through it and no one who considers himself conversant with the field or works in it or teaches it should neglect the *Social Construction of Reality*.” (Simpson (1967), s. 138.)

<sup>4</sup> Antropologien blir viktig i kunnskapssosiologien fordi mennesket er kunnskapsbærer. I kunnskapssosiologi er det underforstått en diskusjon om mennesket og kunnskapens rolle i samfunnet, hvilken påvirkning kunnskap og samfunn øver på hverandre, og hvorvidt de er autonome.

kunnskapssosiologiens objekt som tradisjonelt har vært ideer, til kunnskaper. I følge Berger er kunnskapssosiologiens objekt den sosiale konstruksjon av samfunnet gjennom kunnskap, og denne dialektiske konstruksjonen rommer tre prosesser som involverer et møte mellom menneske som kunnskapsbærer og samfunnet: *eksternalisering*, *objektivering* og *internalisering*. Eksternaliseringen består i en menneskelig bevegelse utover, mennesket både uttrykker seg og virker i verden. Dette innebærer både en nyskapning og gjenskapning av institusjonene. Primært gjennom språket objektiveres de menneskeskapte institusjonene, de får etter hvert sitt eget program og erfares som uavhengige av menneskelig aktivitet og bevissthet. Det objektiverte virker slik på mennesket. I internaliseringen blir den objektive institusjon formende gjennom en form for sosialisering, den legger føringer for den individuelle bevissthet. Berger presiserer at eksternaliseringen er en absolutt forutsetning, det er ved menneskelig konstruksjon det hele begynner. Bergers kunnskapssosiologi er humanistisk orientert.

Jeg prøver i denne oppgaven å spesifisere de *videreførende* og *fornyende* elementene i Bergers kunnskapssosiologiske univers, gjennom å spore hva Bergers kunnskapssosiologi består i, påvirkningskilder fra klassisk sosiologi og kunnskapssosiologisk tradisjon, og Bergers posisjon i den nye kunnskapssosiologien, på bakgrunn av 1960-tallets brytninger.

Hva er så tematikken i kunnskapssosiologisk tradisjon? I følge E. Doyle McCarthy er det to motstridende påstander om kunnskapens relasjon til den sosiale orden i kunnskapssosiologisk tradisjon, som følger utviklingen fra klassisk kunnskapssosiologi (fra 1850-tallet) til det vi kan kalle den nye kunnskapssosiologien (1960-tallet og framover). Den klassiske kunnskapssosiologiens påstand er kunnskapens sosiale determinering: "The first proposition, *knowledge is socially determined*, has dominated sociology of knowledge since its inception."<sup>5</sup> Den nye kunnskapssosiologiens påstand framhever kunnskapen som konstituerende – produserende og kommuniserende en sosial orden:

The second proposition, *knowledge constitutes a social order*, asserts that knowledges are not merely the outcome of a social order but are themselves key forces in the creation and communication of a social order.<sup>6</sup>

Kunnskapssosiologiens utvikling kan slik sies å være en dragning fra sosial determinisme til et fokus på *problemet* sosial virkelighet, der sosial virkelighet best kan forstås i relasjon til et samfunns kultur eller system av tegn og symboler.<sup>7</sup> Klassisk kunnskapssosiologi impliserer en

---

<sup>5</sup> McCarthy (1996), s. 12.

<sup>6</sup> Raymond Williams sitert i McCarthy (1996), s. 12.

<sup>7</sup> McCarthy (1996), s. 17.

problematisering av forholdet mellom kunnskap og samfunn, i første rekke knyttet til hva som determinerer, strukturen som førende. Men det har også implisert en rangering av virkelighetsgrad, det har gitt ontologisk primat til sosial eksistens over bevissthet og kunnskap.<sup>8</sup>

Bergers kunnskapssosiologi kan sies å representere den nye kunnskapssosiologien, delvis basert på premisset fra klassisk kunnskapssosiologi: samfunnet som førende for menneskets bevissthet. Ifølge Wenneberg er *kombinasjonen* av perspektiver banebrytende, Berger representerer to former for konstruktivisme.<sup>9</sup> Med klassisk kunnskapssosiologis første premiss i hånden og den nye kunnskapssosiologiens påstand om at sosial virkelighet også er menneskelig konstituert gjennom kunnskap i den andre, utformer Berger sin dialektiske teori, med de tre til enhver tid gjensidig konstituerende prosessene av eksternalisering, objektivering og internalisering. Det sentrale for Berger er det kommuniserende rommet imellom menneske og struktur.

## Problemstilling

Opgaven i del 1 er å beskrive relevant klassisk sosiologi som forutsetning for Bergers kunnskapssosiologi:

1        *Hva består arven fra klassisk sosiologi i?* Jeg vil skissere relevant klassisk sosiologi som bakgrunn for Bergers kunnskapssosiologi.

Fokus i del 2 er en plassering av Berger i kunnskapssosiologisk tradisjon. Først vil jeg gjøre en nærlesning av Bergers kjernebegreper, hvor jeg forsøker å skissere forbindelsen mellom den sosiologiske og kunnskapssosiologiske arven og Bergers univers. I dette baserer jeg meg på sekundærlitteratur, Bergers egne henvisninger og min egen fortolkning. Deretter er jeg interessert i hvor han går videre. I den forbindelse vil jeg komme inn på funksjonalismen som dominerende retning innenfor sosiologien i etterkrigstidens USA, og Bergers kritikk av funksjonalismen i hans samtid, en parallell til kritikken av determinismen i klassisk kunnskapssosiologi. Dette ses som nok en bakgrunn for Bergers dialektiske vending. Problemstillingen er så følgende:

2        *Hva består den nye kunnskapssosiologien i, med blick for det dialektiske elementet?*

3        *Hvilken tradisjon representerer dialektikken? Her vil jeg avgrense til elementer fra tradisjonene av pragmatisme og fenomenologi.*

---

<sup>8</sup> McCarthy (1996), s. 14–15.

<sup>9</sup> Wenneberg (2001), s. 45. Fra klassisk kunnskapssosiologi henter han overbevisningen om at ”vores subjektive (indre) opfattelser og viden er bestemt af den social kontekst”. Den andre konstruktivistiske tese består i at ”den samfundsmæssige sociale virkelighed skabes af menneskene selv.”

Jeg vil deretter se på Bergers sosialkonstruktivisme og metode.

4 *Hva slags sosialkonstruktivisme er det han representerer? Er Bergers eksplisitte sannhetssøkende og avslørende metode vanskelig forenlig med hans dialektiske teori?*

Til slutt vil jeg kort kaste et blikk på hvordan Berger posisjoner seg i forhold til den nye kunnskapssosiologiens andre interesser, som den språklige vending og kunnskapens maktperspektiv.

### Oppgavens fremdrift

Del 1 begynner med en skisse av tematikken for den tidlige sosiologien – det sosiale som felt. Jeg går så inn på elementer fra klassisk kunnskapssosiologi som Berger henter fra Karl Marx, Émile Durkheim og George Herbert Mead: internaliseringsaspektet og de objektive strukturers determinerende makt og påvirkning. Dette er en viktig del av Bergers dialektiske system, et område hvor han som sagt kan sies å ha overtatt et element fra klassisk kunnskapssosiologi. Den sosiale determinering var et svært banebrytende perspektiv for sosiologien og kunnskapssosiologiens etablering, og er, som nevnt, klassisk kunnskapssosiologis første premiss. Det vil imidlertid vise seg at det ikke bare er dette premisset Berger har videreført fra disse sosiologiske teoriene, men at arven også rommer en dialektisk forståelse og et syn på interaksjon og det sosiale som fundamentalt, som essensielt.

Jeg ser så på relevante aspekter ved Webers posisjon, samt Arnold Gehlens filosofiske antropologi på 1920-tallet, og Mannheims etablering av disiplinen *Wissenssoziologie*, i samme periode. Til slutt vil jeg presentere Alfred Schutz, Bergers lærer ved New School, som representerer en overgang til Bergers samtid i USA på 1960-tallet. Dette gjør jeg for å vise andre strømninger i sosiologisk tradisjon, av betydning for Bergers kunnskapssosiologi.

Del 2 består av en nærlesning av Bergers kjernebegreper i *SCR* og deler av *SC* (kapittel 1–4), med blikk for forbindelsen til klassisk sosiologi.

I del 3 ser jeg først på forutsetningene for Bergers teori i samtiden og i brytning, sosiologi i USA på 1960-tallet, med hovedvekt på den sosiologiske funksjonalismen. Så vil jeg se på hvordan kunnskapssosiologien videreføres ved Berger, hva består dialektikken, dens fenomenologiske og pragmatiske elementer i, og hva slags sosialkonstruktivisme er det han forfekter? Deretter ser jeg på Bergers metode som del av hans helhetlige kunnskapssosiologisk teori. Til slutt ser jeg på hvordan Bergers posisjon i den nye kunnskapssosiologien, skiller seg fra andre deler av den nye kunnskapssosiologien, og hvordan dette kan sies å speile Bergers plass mellom modernitet og postmodernitet,



## Avgrensning

Det blir klart at presentasjonen av klassisk sosiologi i oppgaven følger to linjer som generelt har preget sosiologien som fag – en tendens til strukturorientering (vektlegging av den samfunnsmessige struktur) og en tendens til aktørorientering (vektlegging av den subjektive mening aktøren knytter til sine handlinger). Disse orienteringene fyller begge Bergers perspektiv, og Berger presenterer sin dialektikk som et potensiale for å overkomme todelingen mellom disse tilnærmingene.

Del 1 presenterer altså klassisk sosiologisk teori.<sup>10</sup> Teoriene har kunnskapssosiologisk relevans og kan knyttes til Berger, og de har sin opprinnelse i Frankrike, Tyskland og USA, hovedområder for tidlig (vestlig) kunnskapssosiologi.<sup>11</sup>

Dette fokus er også relevant for Bergers personlige historie. Sentral-Europa og USA er fundamentale områder for Bergers liv og virke – han er født og oppvokst i Wien og har slik tyskspråklig plattform, samtidig som han etablerte seg i USA i etterkrigstiden og har arbeidet der siden. Gjennom språket og kjennskap til kulturkretsen, kommer Berger i kontakt med sosiologien slik den blir utformet i disse områdene, og det er nærliggende å tro at den påvirker Bergers materialutvalg og tenkning. Det sier seg selv at Bergers base i flere leirer gjør at mange relevante teorier fra klassisk sosiologi ikke er med i dette utvalget. Jeg har imidlertid forsøkt å ta utgangspunkt i de som *må* med.

De to verkene jeg tar utgangspunkt i, *SCR* og *SC*, danner et relativt enhetlig teorigrunnlag for Bergers generelle studier, og de representerer den systematiske delen av hans kunnskaps- og religionssosiologi. *SCR* står i et spesielt forhold til *SC*. Oppgaven er avgrenset til det eksplisitte felles teoretiske fundament, som favner hele *SCR* og den systematiske delen av *SC*. De to bøkene står også i et spesielt forhold til Bergers arbeid generelt, og det teoretiske fundamentet fra *SCR* og *SC* er representativt for Bergers senere forfatterskap.

Fokus i denne oppgaven er altså ikke rettet mot endringer i Bergers teori over tid, men mot en bestemt fase. Oppgaven er avgrenset til disse to verkene på grunn av deres konsistens og sentralitet i Bergers forfatterskap, og fordi det er disse verkene som vekket min interesse for Berger.

---

<sup>10</sup> Farganis (2004) avgrenser klassisk sosiologi i tid fra Marx til Mannheim. I kapittel 2 om forutsetningene for Bergers kunnskapssosiologi avgrenser jeg til klassisk sosiologisk tenkning med relevans for Bergers kunnskapssosiologi. Dette gjør jeg fordi Berger i store trekk bygger på klassisk sosiologi med det man kan kalle en kunnskapssosiologisk bevissthet, og ikke disiplinen kunnskapssosiologi, slik denne i stor grad er definert av Mannheim, selv om han forholder seg til Mannheim i en utvidelse av kunnskapssosiologien.

<sup>11</sup> McCarthy og Burke beskriver kunnskapssosiologien som en parallell bevegelse i Frankrike, Tyskland og USA (McCarthy (1996) og Burke (2001)).

Jeg vil betrakte *SCR*, skrevet i samarbeid med Luckmann, som representativ for Bergers posisjon. fordi både han og Luckmann tydelig har gitt uttrykk for at deres samarbeid er et gjennomført felles prosjekt og at de derfor begge står inne for helheten.<sup>12</sup> Jeg vil heretter referere til Berger når jeg skriver om deres felles forfatterskap av *SCR* fordi det er han oppgaven min handler om.

Jeg kommer ikke inn på Bergers modernitetskritikk i denne oppgaven om Bergers systematiske kunnskapssosiologi, men modernitetskritikk står svært sentralt for hans prosjekt som helhet, og favner blant annet teorier om pluralisering og oppløsning, sekularisering og senere, desekularisering.

Berger begynte som teologistudent, men valgte til slutt sosiologi som fag. Det er en grenseoppgang mellom disse interessefeltene hos Berger. Det er i følge ham selv metodologiske motsetninger mellom tilnærmingene, men Berger har også blitt kritisert for at hans bakgrunn i de to leirene kommer til syne, at fagene i noen grad kan leses som premisser for hverandre. Oppgaven er imidlertid som nevnt avgrenset til den kunnskapssosiologiske teorien til Berger i *SCR* og *SC*, og jeg vil i liten grad komme inn på de eventuelle teologiske forutsetningene.

### Metode og kilder i oppgaven

Denne oppgaven er utformet med en generell idéhistorisk hermeneutisk metode. Del 1 har et diakront perspektiv, hvor jeg ser på sosiologisk teori over et langt tidsrom. Del 2 har et synkront perspektiv, og er en analyse av Bergers tekster i lys av den samtidige kunnskapssosiologien. Oppgaven er basert på kontekstualisering, hvor en belysning av Berger i forskjellige tradisjoner står sentralt. Dette er likevel *min* historie om Bergers kunnskapssosiologi, som derfor er preget av mitt blikk.

### Tidligere arbeider på dette feltet

Berger har blitt vidt sitert siden 1960-tallet. Han er presentert i diverse samleverk om sosiologiens historie, samt behandlet i diverse artikler og bøker som tematisk spenner fra fenomenologi, kultursosiologi, kunnskapssosiologi og religionssosiologi, til teologi og filosofi. *SCR* er også fast inventar på pensumlister ved sosiologi, til og med i Norge. Den brede gjennomgang av Bergers sosiologi er altså godt dekket i litteraturen. Av mer fokuserte gjennomganger av hans sosiologi må nevnes Ainlay og Hunters: *Making sense of Modern Times – Peter Berger and the vision of interpretative sociology* fra 1986, og da spesielt

---

<sup>12</sup> Berger (2001) og Luckmann (2001).

Nicholas Abercrombies artikkel om Bergers kunnskapssosiologi: "Knowledge, Order and Human Autonomy" fra samme bok. En grundig presentasjon av den nye kunnskapssosiologien lest opp mot den klassiske kunnskapssosiologi gir McCarthy i *Knowledge as Culture – The New Sociology of Knowledge* fra 1996.<sup>13</sup> En grundig innføring i Bergers religionssosiologi får man i Woodhead (red.): *Peter Berger and the Study of Religion* fra 2001. Bergers kulturanalyse blir gjennomgått i Wuthnow m.fl: *Cultural analysis – The Work of Berger, Douglas, Foucault and Habermas* fra 1985. Søren Wenneberg presenterer bakgrunnen for sosialkonstruktivisme i *Sosialkonstruktivisme – Positioner, problemer, perspektiver* fra 2000.

Det er også blitt skrevet hovedoppgaver om Berger, primært innenfor religionshistorie, blant annet om hans sekulariseringsteori ved Flemming Jørgensen: *Fra moderne sekularisering til postmoderne desekularisering* fra 2003. Det har så vidt jeg vet ikke blitt skrevet noen oppgave tilsvarende mitt prosjekt om Bergers kunnskapssosiologi og en kontekstualisering av denne.

## Biografi

Peter Berger ble født 17. mars 1929 i Wien. Berger hadde sin oppvekst i Wien og avsluttet videregående skole i England, før familien emigrerte til USA i 1946. Berger var da fremdeles tenåring.

Det man vet er at Berger vokste opp i Wien før 2. verdenskrig, at emigrasjonen til England skjedde under krigen og den videre etablering i USA, rett etter at krigen var over. Lite er nevnt om biografisk bakgrunn i litteraturen om og av Berger. Eksplisitt har det imidlertid blitt nevnt at Berger ble preget av historien om dobbeltmonarkiet Østerrike-Ungarn og dets fordums glans, og denne fortellingen preget hans politiske bevissthet. Han sier selv at inntrykkene fra barndommen i et oppløst Østerrike-Ungarn "served as a useful vantage point from which to observe the inanities of our own time", og at det ut fra den samme verden vokste fram en økt bevissthet for hva deres lærer Alfred Schutz – som også hadde den samme bakgrunn, og selv hadde vokst opp i keiserriket, kalte "multiple realities".<sup>14</sup>

Berger er protestant. Han beveget seg fra ungdom til voksen, fra luthersk nyortodoksi og Karl Barth til Schleiermachers erfaringsbaserte erkjennelse. Berger har også beskrevet

---

<sup>13</sup> Dette er det teoretiske rammeverk for oppgaven, som jeg baserer meg på i inndelingen av klassisk og ny kunnskapssosiologi.

<sup>14</sup> Berger (2001), s. 190.

dette som en vandring fra en deduktiv til en induktiv teologi. Barth satte skriften i sentrum og framhevet Guds vilje framfor en menneskelig tilnærming til Gud. Schleiermacher framholdt erfaringens betydning, et empirisk grunnlag for teorien og en mulig forbindelse med det hellige. Berger har sagt at han gikk fra luteransk nyortodoksi til en selvbevisst liberalprotestantisme, mens hans sosiologiske orientering endret retning fra "a sort of existentialist celebration of freedom ... to a greater appreciation of the importance of order."<sup>15</sup>

I 1946 flyttet Berger med familien til New York. Han begynte da på Wagner Memorial Lutheran College i Staten Island. Deretter fulgte Lutheran theological seminary i Philadelphia, hvor han ble introdusert for historisk-kritisk metode. Berger kunne ikke stå inne for de tradisjonelle budene i lys av den nye innsikten, samtidig som han ikke fant seg til rette i den regjerende liberalteologi: "To his mind the old orthodoxy was discredited, but the prevailing liberal theologies seemed like poor substitutes for the faith he had lost."<sup>16</sup> Han begynte sin karriere som sosiologistudent ved New school of social research, etter å ha avbrutt teologistudiet.

I 1954 fullførte Berger sin doktorgrad ved skolen. Underveis ble han i 1952 amerikansk statsborger, og hadde i 1953 og 1954 militærtjeneste som tolk og sosialarbeider ved en psykiatrisk klinikk. Deretter fulgte the Evangelical Academy in Bad Boll i Tyskland, University of Georgia og Women's college ved universitetet i North Carolina.

Berger begynte som professor i sosialetikk ved Hartford Seminary Foundation i 1958. Her ble han til 1963, da han returnerte til New school for Social Research.

Berger nevner spesifikt to samarbeidspartnere av spesiell betydning; hans kone Brigitte Berger og Thomas Luckmann. Brigitte Berger er familiesosiolog og medforfatter av bøkene *The Homeless Mind* (1973) og *The War over the Family* (1983). Religionssosiologen Luckmann har vært viktig både som medforfatter og venn. Berger ble kjent med Luckmann ved New School, da de var studenter tidlig på 1950-tallet. Lærere som Carl Mayer, Albert Solomon og i særlig grad Alfred Schutz, har vært viktige for utviklingen av deres sosiologi. Luckmann framhever deres felles bakgrunn i det oppløste Østerrike-Ungarn: De snakket i alle ordets betydninger det samme språk.<sup>17</sup>

Berger og Luckmann møttes igjen som kolleger, på begynnelsen av 1960-tallet. Sammen utga de to *SCR* i 1966. Den ble til som et resultat av klimaet og samarbeidet ved

---

<sup>15</sup> Peter Berger (2001), s. 191.

<sup>16</sup> Dorrien (2001), s. 28.

<sup>17</sup> Luckmann, Thomas (2001), s. 19.

skolen den gang. Det var flere lærere og tidligere studenter som bidro i en tidlig fase av bokprosjektet, blant annet Maurice Natanson, Hansfried Kellner og Stanley Pullberg.

Berger ble ved New School fram til 1970. Deretter fulgte så ti år i et professorat ved Rutgers University og deretter ett år ved Boston college, etterfulgt av Boston University. Berger har siden 1985 vært direktør for *Institute for the Study of Economic Culture* der. Berger og Luckmann har holdt kontakten gjennom tiårene til tross geografiske avstander, og de ga senest ut en bok i samforfatterskap i 1995: *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*.

Bergers sosiologi har gjennomgående problematisert modernitet, menneske og religion. Han har gradvis også nærmet seg tilgrensende fagfelt som økonomi og politikk.

Som jeg nevnte kan Bergers kunnskapssosiologi sies å representere en overgang og et brudd med klassisk kunnskapssosiologi, en overgang fra determinisme til dialektikk og konstruksjon. I denne redefineringen bygger han på et bredt utvalg fra klassisk sosiologi, og jeg vil nå videre se på denne sosiologiske arven.

# Del 1 Klassisk sosiologi

## 1.1 Utviklingen av en sosiologisk bevissthet

The world as man's *opus proprium* is inherently precarious. The world as an *opus alienum* (of the gods, of nature, of the forces of history ...) is seemingly everlasting.<sup>18</sup>

I løpet av det 18., 19. og begynnelsen av det 20. århundre gjennomgår den vestlige verden en utvikling som blant annet innebærer politiske revolusjoner i Frankrike og USA, omlegging fra jordbruk- til industriproduksjon (en industriell revolusjon som bringer ny teknologi, nye arbeidsforhold, samt en gryende fagbevegelse og arbeiderbevegelse), økonomisk byråkratisering og en begynnende kapitalisme med det frie marked som scene. Samtidig vokser vitenskapen fram og religionens hegemoni svekkes til fordel for denne. Dette er også en periode hvor Europa kolonialiserte andre kontinenter, og hvor imperialismen og ekspansjonen dominerte.

I følge Joyce Appleby representerte den amerikanske og franske revolusjonen den største sosiale og politiske spenningen på 1800-tallet.<sup>19</sup> Konsekvensene kan spores i tre videre linjer: oppkomsten av det liberale demokrati og spørsmålet om stemmerett, utvidelsen av markedøkonomien og utviklingen av en arbeiderklasse og utopiske bevegelser og konservative grupperinger i opposisjon til den kapitalismen, og en stadig mer tydelig og mer selvsikker vitenskapskultur med de utfordringer dette reiste overfor religionens plass i samfunnet.

Opplysningstidens franske filosofi, med Rousseau og Montesquieu i front, åpnet for et fokus på det sosiale som et eget felt, som bestemmende og formende for sosial ulikhet, i motsetning til en upåvirkelig gudegitt eller naturlovsmessig orden. En bevissthet om at de etablerte tradisjoner ikke egentlig var gitt, med de konsekvenser det potensielt kunne få for fellesskap og tradisjon, oppløsning og pluralisme vokste fram, samt et perspektiv på de politiske og eksistensielle mulighetene til å styre utviklingen, i visshet om at det sosiale hadde en betydning for hva mennesket er, hvordan vi handler og tenker. Det sosiale felt ble forstått som formende og formbart. Opplysningsfilosofene hevdet at sosiale, økonomiske og politiske

---

<sup>18</sup> Berger (1969), s. 87.

<sup>19</sup> Appleby m.fl (1996), s. 138.

faktorer, skaper genesen, strukturen og innholdet i den menneskelige bevissthet, noe som dermed skulle foregripe klassisk kunnskapssosiologis fremste premiss.<sup>20</sup>

Flere senere distinkte sosiologiske temaer blir debattert og en sosiologisk bevissthet vokser gradvis fram. Den nye tematikken spenner henholdsvis fra sosial orden og uorden, en tenkning spesielt fokusert rundt de negative aspektene ved sosial uorden, arbeideren og arbeidsforholdene under nye betingelser, økonomisk ulikhet, et endret syn på individet, religion som fenomen og forholdet mellom sosiologi og vitenskap. Den industrielle revolusjon med overgang fra jordbruk til fabrikk og ny teknologi, fikk store konsekvenser for synet på individet.

### **Modernitet som bakgrunn**

Den gryende sosiologiske bevissthet har altså visse felles karakteristika; den industrielle revolusjon og politiske revolusjoner som bakteppe og en tematikk rundt modernitet og rasjonalisering og religion. Autoriteten i kirke og stat er svekket. Karakteristisk for den nye tiden er i følge Sverre Moe individualisering og differensiering. Sosiologien vokser fram med det moderne og får det moderne som tema, og i følge Moe favner tidlig sosiologi selvbildet til det moderne samfunn, med dets problematiske relasjoner og utviklingstrekk – mindre gitt autoritet innebærer at det moderne må skape sin egen tradisjon.<sup>21</sup> McCarthy beskriver en antropologisk og kollektiv åpenhet som det nye borgerskapet ble konfrontert med: "... the modern bourgeoisie had to invent itself, to fashion out of this entirely new industrial order what it was."<sup>22</sup>

### **Det sosiale felt**

Som en prosess av modernitet kan driften mot uavhengighet fra tradisjon og frigjøring altså ses i lys av det tidligere nevnte gryende problemet om det sosiale i 1800-tallets Europa. Dette innebærer en problematisering av hvorvidt en samfunnsmessig orden er gitt, og hva den gjør med mennesket. Det sosiale og samfunnet blir et tema, en fristilt, egen kraft, sett som en kilde både til menneskelig makt og strukturelle føringer. Dette er kjernen i klassisk kunnskapssosiologisk tradisjon. Må det være slik? Er den økonomi vi kjenner naturlig, gudegitt eller menneskestyrt? Er religion samfunnsskapt? Hvorfor søker mennesket religion? Fungerer det sosiale orden integrerende? Hvilken betydning har menneskelig interaksjon og sosialisering? Former samfunnet menneskets egentlige jeg? Dette er noen av de spørsmål

---

<sup>20</sup> Meja og Stehr (1993), s. 637.

<sup>21</sup> Moe (1995), s. 11.

<sup>22</sup> McCarthy (1996), s. 36.

som Marx, Weber, Durkheim, Mead og Schutz tar opp, og slik blir de viktige for den sosiologiske og kunnskapssosiologiske tradisjonen.

Samfunnet viser seg både som upåvirkelig maktsete og som mulighet for en styring av de menneskelige betingelser. Spørsmålet blir hva samfunnet *egentlig* er og hva individets rolle i samfunnet er. Mennesket representerer jo på mange måter samfunnet, i motsetning til en guddommelig transcendens eller en overindividuell natur. Slik rykker tømmene og mulighetene for styring nærmere mennesket, samtidig som føringene samfunnet legger for individet, blir avdekket. Dette innebærer struktur- og aktør-perspektiver og et syn på relasjonen mellom samfunn og tanke.

Sosiologien var banebrytende i sin tilnærming. Den rommet som mange andre disipliner et avsløringsaspekt, og rettet det mot det sosiale, og åpnet for mulighetene for menneskelig kontroll av livsbetingelsene. Samtidig erkjente den at det sosiale er determinerende. Denne distinkte sosiologiske betraktningssmåte får stor betydning for Bergers kunnskapssosiologi.

Kunnskapssosiologien har hatt en spesiell plass i sosiologien – i utkanten og ofte overlatt til idéhistorie eller vitenskapsfilosofi, men også sentral, i kraft av at den tradisjonelt har utdypet et av sosiologiens grunnpremisser – samfunnet konstituerer mennesket.<sup>23</sup> Kunnskapssosiologisk tradisjon er som del av sosiologien slik også knyttet til modernitetens framvekst. Den tidlige kunnskapssosiologiens radikalitet ligger i den betydning den gir det sosiale. Det sosiale som formende felt er truende for det tilsynelatende naturlig eller guddommelige gitte, truende for tankens autonomi, og åpne for en forbindelse mellom struktur og tanke. Dette representerer et brudd med tidligere idealistiske/intellektualistiske og materialistiske/empiristiske posisjoner.

Videre i kapitlet vil jeg presentere viktige tenkere fra klassisk sosiologisk og kunnskapssosiologisk tradisjon, som fanger opp disse temaene, og som på hvert sitt vis er relevante for Bergers fornyelse av kunnskapssosiologien.

## **1.2 Marx: kunnskapssosiologiens grunnpremiss og det aktive menneske<sup>24</sup>**

Denne delen omhandler sentrale deler ved Marx' prosjekt. Relevansen av Marx for kunnskapssosiologisk tradisjon ligger i ideologibegrepet og den sosiale ordens

---

<sup>23</sup> McCarthy (1996), s. 1.

<sup>24</sup> Jeg baserer meg på i denne delen på Morris (1998).



determinerende rolle i ideologiskapelsen,<sup>25</sup> og i den dialektiske forståelsen av menneske, natur og historie. Marx' antropologiske utgangspunkt blir viktig for Bergers dialektikk. Jeg vil i denne delen fokusere på Marx' antropologiske forutsetninger, den dialektikk og determinisme han samtidig representerer, samt fremmedgjøringsanalysen, ideologibegrepet og religionsforståelsen. Tekstene Marx og Engels har skrevet i fellesskap, regner jeg for å representere Marx' posisjon.

Tidlig sosiologi i Tyskland er fragmentert i utgangspunktet, vi kan skille mellom marxistisk og ikke-marxistisk sosiologi. Med et bredt perspektiv som favnet økonomi, historie og en klar politisk agenda, samt arbeid som journalist, foregrep ikke Marx den senere rendyrkede akademiske sosiologi. Likevel er det en tydelig sosiologisk bevissthet i arbeidet hans. De tre retningene han kombinerte i sin dialektiske materialisme, er klassisk tysk idealisme, klassisk engelsk sosialøkonomi og fransk sosialisme. Mye av tidlig sosiologi er bygd ut i konfrontasjon med denne syntesen, blant annet var Weber både påvirket og i tydelig opposisjon. Foruten i det avgjørende samfunnsmessige perspektiv, var Marx banebrytende i sin materialisme, vektleggingen av teknologi, klasseteorien, fremmedgjøringsanalysen og i tanken om *potensialet* for kollektiv menneskelig kontroll over samfunnsforhold og natur.<sup>26</sup>

## Samfunn og individ

Under den kapitalistisk produksjonsmåte, hevder Marx, er det maskinene som bestemmer over menneskene, mens det fornuftige ville være at menneskene i fellesskap dro nytte av maskinindustrien. Marx' omstridte og flertydige materialistiske samfunnsoppfatning får i denne sammenheng den betydning at det især er under den kapitalistiske produksjonsmåte at materien og de materielle forhold (maskinene) bestemmer menneskenes (fabrikkarbeidernes) virksomhet og tankeliv, mens det under en fornuftig(ere) produksjonsmåte vil være slik at menneskenes tenkning og handling i fellesskap bestemmer og ordner de materielle forhold.<sup>27</sup>

Marx' analyse framhever forholdet mellom produktivkrefter og produksjonsforhold. Produktivkreftene kan forstås som teknisk organisering og verktøy, mens produksjonsforhold særlig handler om forholdet mellom industrieiere og arbeider, og hvem som bestemmer over produksjonsmidlene. Om produktivkreftene forandrer, endres produksjonsforholdene, som igjen endrer produsentene. Dette er for Marx en historisk lov, gangen i den historisk prosessen. Historien har på denne måten gjennomløpt flere stadier: fra oldtidens slaveri til middelalderens føydalsamfunn til hans samtid – det borgerlige samfunn.

Marx så en gryende kapitalisme bryte fram i sin levetid, en råkapitalisme. Han lokaliserte kapitalismens grunnlag til et klasseskille mellom proletariat og kapitaleiere.

---

<sup>25</sup> Curtis og Petras (1982), s. 10.

<sup>26</sup> Furseth og Repstad (2003), s. 43.

<sup>27</sup> Marx oversatt i Østerberg (red.)(1984), s. 187.

Grunnlaget for konflikten mellom klassene var fordeling av produksjonsutbytte. Han utformet derfor en kommunistisk kritikk basert på den dialektiske materialisme, hvor han hevdet at kommunismen ville bli det neste og forløsende historiske stadium. Morris siterer Marx og Engels:

We set out from real, active men, and on the basis of their real life process we demonstrate the development of ideological reflexes and echoes of this life-process ... Morality, religion, metaphysics, all the rest of ideology and their corresponding forms of consciousness, thus no longer retain the semblance of independence. They have no history, no development; but men developing their material production and their material intercourse alter, along with their real existence, their thinking and the products of their thinking. Life is not determined by consciousness, but consciousness by life.<sup>28</sup>

### Antropologi, determinisme og dialektikk

Forholdet mellom menneske, kunnskap og de samfunnsmessige strukturer er som tidligere nevnt det sentrale spørsmål i kunnskapssosiologisk tradisjon. Dette gjør både de deterministiske og dialektiske ”motorer” svært vesentlige for kunnskapssosiologisk tradisjon.

Marx’ teori er påvirket av Hegels (1770–1831) dialektikk som verdensanskuelse og som metode. Hegel sto i en idealistisk tradisjon, med en betoning av bevisstheten og dens produkter. Via nyhegelianere, blant annet Feuerbachs materialisme, kommer denne dialektikken til Marx, som bruker den utover idéplanet, det vil si på materielle aspekter, som økonomi. Marx flytter dialektikken fra filosofien og inn til området for sosiale relasjoner med utgangspunkt i den materielle verden. Hans utgangspunkt er at også samfunnet legger formende betingelser for mennesket. Dermed forlater han idealismen, og åpner for et banebrytende sosiologisk og kunnskapssosiologisk perspektiv.

Den dialektiske tenkning kommer til syne i Marx’ antropologi og ontologi, i forholdet mellom det aktive menneske og den førende struktur, historie, samfunnsmessige betingelse. Det foregår en utveksling mellom natur og historie, på grunn av menneskets produktive vesen og føringene historien og samfunnet legger på individet. Mennesket skaper altså historie, men ikke i et frihet, ikke selvbestemt, de er i stor grad determinert av betingelsene de lever under.

Den dialektiske tenkning kommer også til syne i historieforståelsen og metoden, ved en lære om utvikling gjennom motsetninger, en økonomisk basert, historisk utvikling som løper i konfliktuelle, motsetningsfylte stadier.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Marx og Engels sitert i Morris (1998), s. 36.

<sup>29</sup> Det dialektiske perspektivet kompliseres hos Marx av at han kan synes å ha to faser, noe som kan gjøre det legitimt å snakke om den tidlige humanisten Marx og den sene strukturalisten Marx. Den siste fasen kan sies å romme et deterministisk perspektiv. Det er en imidlertid også en relativt utbredt oppfatning at det også er tydelige paralleller, altså kontinuitet, mellom den tidlige og den sene Marx. Morris hevder for eksempel at det er kontinuitet mellom Marx av 1844 og senere skrifter, basert på de gjennomgående begrepene: alienasjon, objektifisering, menneskets dialektiske forhold til naturen og mennesket som et sosialt vesen.

Marx forholder seg altså både kritisk og sympatiserende til Hegel.<sup>30</sup> På den ene side anerkjenner han Hegels kritiske og radikale dialektikk, som forstår alle historiske former som transiente. Marx er kritisk til Hegels ensidighet i filosofien, begrenset til okkult kritikk, noe han finner tilslørende. Marx kritiserer derfor Hegel for å gjøre Ånden framfor mennesket til subjektet i historien, i en slags personifisering av kulturen.<sup>31</sup> For Marx ligger menneskets vesen i hva det gjør, i handling og praksis og aktivitet, og det er menneskene som er den egentlige drivkraft, konkretisert i økonomisk ulikhet og klassekamp – ikke hva mennesket tenker. Hegel kritiseres for å legge for mye vekt på bevissthet, og å nedtone menneskets aktive forhold til naturen. Marx' utfordring til Hegel ligger i spørsmålet om hva som er det grunnleggende, hva er ikke overflatisk, men den egentlige struktur. Svaret han finner, er mennesket som historiens subjekt og definisjonen av dette mennesket som species-being.

Begrepet "species-being" er hentet fra Feuerbach, som ga det en etisk dimensjon og et passivt innhold. I Marx' *Parisermanuskriptene* (1844) endres dette. Marx definerer som sagt mennesket i kraft av dets essensielle aktive relasjon med naturen. Den fortolkning av mennesket som lå i dette begrepet, kalte han naturalisme eller humanisme, og hevdet å ha funnet en tilnærming som forente et materialistisk (Feuerbach) og et idealistisk (Hegel) perspektiv, samtidig som den kritiserte nettopp disse retningene.<sup>32</sup>

Marx' begrep om menneskets natur er knyttet til arbeid og sosialitet. Mennesket er både et virksomt og sosialt vesen, som produserer etter sin natur. Mennesket starter, regulerer og kontrollerer materielle reaksjoner, i sin bearbeidelse av naturen. Det agerer i den ytre verden og endrer den, og forandrer slik sin egen natur. Spesielt for mennesket er det følgende: arbeidet skaper noe i virkeligheten som tidligere bare eksisterte i vår fantasi. Denne prosessen kalles objektivisering. Arbeidet er materielt. Arbeid forandrer slik også mennesket, dets behov, bevissthet, og den menneskelige natur.

Verdens naturlighet er ikke tilgjengelig for sansene og kultur er konstruert. Verden er altså til en viss grad åpen, lite i menneskelig samfunn kan forklares ut fra medfødte eller biologiske kapasiteter i mennesket, men det ligger samfunnsmessige føringer i historien og i samtiden, som en struktur over menneskelig aktivitet. Det essensielle for Marx blir slik den gjensidige avhengighet mellom mennesket som historisk, kulturelt, sosialt vesen og mennesket som natur, at mennesket både er naturlige og sosiale vesener. Marx vektlegger det relasjonelle, relasjonelle aspektet, som Hegel. Menneskets natur blir konstituert ved et aktivt,

---

<sup>30</sup> Morris (1998) s. 28.

<sup>31</sup> Morris (1998), s. 28.

<sup>32</sup> Morris, (1998), s. 29.

gjensidig, transformerende forhold til naturen gjennom arbeidsprosessen. Dette er den dialektiske dynamikk i Marx' ontologi.

Negasjonens dialektikk fra Hegel som et bevegende og genererende prinsipp, blir i Marx' lesning et syn på menneskets egen skapelse som en prosess – objektivering som tap av objektet, alienasjon og transcendering eller overskridelse av denne alienasjon. Slik fanger Hegel i følge Marx det essensielle ved arbeid og ser det objektiverende menneske som skapt – virkelig og dermed sann – et resultat av menneskets eget arbeid.

Slik jeg forstår det, vektlegger Marx en prosessuell kobling mellom det objektiverende menneskets *sanne* vesen fordi det er *virkelig* som et produkt av mennesket selv. Denne antropologiske forutsetning, kan anses som svært sentral for den nye kunnskapssosiologien som Berger representerer, noe vi skal komme tilbake til i neste kapittel. Foreløpig bringer temaet oss over i Marx' teorier om fremmedgjøring.

### Fremmedgjøring, religion og ideologi

I fremmedgjøringsanalysen; fra *Økonomisk-filosofiske manuskripter* (1844);

et utkast til den senere *Kapitalen* (1857), gjør Marx en foreløpig syntese av de tre kildene til marxisme. De grunnleggende begrepene han utformer er kapital, arbeid, kommunisme, fremmedgjøring og species-being. Det underliggende tema er begrepet fremmedgjøring som brukes til å kritisere sosiale betingelser. Individet blir i det kapitalistiske samfunn avhumanisert og fjernet fra sin sanne væren og virke. I en kommunistisk stat vil en slik fremmedgjøring i følge Marx være fraværende og privat eiendom ha opphørt.

Arbeidere blir behandlet som en vare eller et objekt i et kapitalistisk, moderne samfunn; arbeiderne eier ikke produksjonsmidlene, har ikke råderett over produktet, arbeidskraften behandles som en vare, og maskineriet i fabrikken dominerer fysisk over arbeidet i en mekanisk kontroll<sup>33</sup>. Fordi arbeid og produksjon er menneskets natur er all forstyrrelse av dette forholdet med på å skape fremmedgjøring, ”mangel på kontroll over de samfunnsskapte betingelsene for menneskelig utfoldelse”<sup>34</sup>

Fremmedgjøring representerer derfor et tap av identitet. Marx knytter dette til menneskets religiøse søken, til å forklare verden og til håpet om et bedre liv i det dennesidige eller hinsidige. Religion er for Marx en illusjon, en falsk idé, hvis kjerne er at mennesket er underlagt ytre krefter som ikke er fattbare, og at verken individ eller kollektiv betsemmer over

---

<sup>33</sup> Furseth og Repstad (2003), s. 44.

<sup>34</sup> Furseth og Repstad (2003), s. 44.

egne livsvilkår. De ytre styrende kreftene er gjenstand for forskjellig fortolkning i de forskjellige religioner.

Vi kan skille mellom religion som overbygning og religion som ideologi i Marx teori.<sup>35</sup> I forståelsen av religion som overbygning, blant annet beskrevet i *Den tyske ideologi* (1845–46) viser Marx til den grunnleggende struktur i samfunnet som produktivkrefter og produksjonsforhold, dette er den samfunnsmessige basis. Over denne finner vi en overbygning av politikk, jus, moral, metafysikk og religion. Overbygningen er basert på og påvirkes av basis. Bevisstheten kan ikke oppnå full frihet fra den sosiale basisen.

Marx varierer i forståelsen av *relasjonen* mellom religion og basis. I den ene enden av skalaen finner vi *Tesene til Feuerbach* som kan sies å representere et mer dialektisk forhold mellom sosial praksis og bevissthet, mens *Den tyske ideologi* og *Kapitalen* bærer et mer deterministisk syn på religion, som et sosialt produkt, skapt av ytre krefter og spelende verden.

Vi finner Marx' forståelse av religion som ideologi i *Den tyske ideologi*. Ut fra Marx' generelle forståelse av bevissthetens avledning fra sosial praksis, følger teorien om ideologiens rolle i klassesamfunnet. Den sier at de regjerende ideer i enhver epoke er ideene til den herskende klasse. Dette innebærer at ideene brukes til å manipulere lavere klasser for å legitimere de herskendes interesser. Samtidig er de herskende klasser selv ofre for denne illusjon, i det de aksepteres av alle klasser, på grunn av fremmedgjøring, at sosiale og historiske krefter er uttrykk for noe transcendent.

I *religion* som ideologi ligger det at religion er menneskeskapt, en falsk idé om det Marx kaller virkeligheten. Religion uttrykker både urettferdighet og en folkelig protest mot undertrykkelse. (*Kritikk av den hegelske rettsfilosofi* (1844)). Religionskritikk er derfor en kritikk av den virkeligheten som behøver religion. Opphevelse av privat eiendom er den eneste løsningen, hevder Marx. Når *strukturene* som åpnet for religion forsvinner, vil religionen som problem bli løst. Han er mer spesifikk angående religionskritikk i *A critique of Hegel's Philosophy of right*.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Furseth og Repstad (2003), s. 44.

<sup>36</sup> Marx og Engels sitert i Morris (1998), s. 34. [min oversettelse]: Religionskritikk i Tyskland hovedsaklig komplett, religiøs kritikk er premisset for all kritikk. Basis for irreligiøs kritikk er: Mennesket skaper religion, ikke omvendt, med andre ord; religion er den menneskelige selvbevissthet og selvfølelse, til det mennesket som ikke har funnet seg selv, eller mistet seg selv igjen allerede. Men mennesket er ikke noe abstrakt som finnes utenfor verden. Mennesket er menneskets verden, staten, samfunnet. Denne staten, samfunnet produserer religion, en reversed verdens bevissthet, fordi de er en reversed verden. Religion er den verden sin generelle teori, dens ensyklopediske kompendium, dens populariserte logikk, dens entusiasme, dens moralske sanksjoner, dens universelle grunnlag for konsolidering og berettigelse. Den er den fantastiske realisering av menneskets

I følge Marx er religion den mest grunnleggende form for alienasjon og historisk den første form for ideologi. Religion er også den fremste ideologibærer, men fins andre sentrale bærere, som for eksempel vitenskap og politikk. Marx ser religion i sosiohistorisk kontekst og kun som en form for ideologi på linje med andre ideologier. Religion kan slik ikke forstås som et fenomen på egne premisser, det er et epifenomen som skjuler den underliggende struktur, det egentlige problem, Kritikk av religion, som Feuerbachs ateisme, er dermed ikke tilstrekkelig.

Med hensyn til kulturelle representasjoner var det klart viktigste nøkkelbegrepet i Marx' teoridannelse, ideologibegrepet. Ideologier har flere funksjoner: moralsk sanksjon, illusjon, trøst for urettferdighet (deprivasjonsteori), tilsløring av de sanne realiteter og legitimering av ulikhet.

Ideologibegrepet har for Marx tre aspekter:<sup>37</sup>

- 1 det han kaller illusjoner, mystifiseringer kan også samtidig være sosiale realiteter, et abstrakt begrep som arbeid, som oppfattes som objektivt, fanger ikke essensen av den sosiale relasjon og kapitalistiske dynamikk som er utgangspunktet for begrepet. Ideologi har også en sosial funksjon, og representerer både sosial realitet og illusjon (noe som tilslører den egentlige strukturen)
- 2 Ideologi er et kritisk begrep, knyttet opp mot en kritisk tradisjon og et ønske om å avsløre. Det er ingen parallell til bevissthet, som er overbygningen, ideologi er kun en del av denne, og han identifiserer deler av bevissthetene som ikke-ideologiske.<sup>38</sup>
- 3 Forskjellen mellom ideologi og vitenskap kan ikke sammenliknes med skillet mellom sant og falsk. Kan skjernes ved sin sosiale funksjon, ikke sitt sannhetsinnhold. Motpoler uten kontakt strider mot Marx dialektiske tenkning, og blir abstrakt og spekulativt.

### Tre fortolkninger av Marx

Marx har vært gjenstand for mange og motstridende fortolkninger, og jeg vil derfor kort presentere tre sentrale posisjoneringer.<sup>39</sup>

Kritiske eller hegelianske marxister hevder marxisme er kritikk snarere enn vitenskap. Denne tradisjonen posisjonerer seg i tradisjonen til Hegel. Kritiske marxister er for eksempel

---

essens, fordi menneskets essens ikke har noen virkelig væren. En kamp mot religion er derfor medietely kampen mot den andre verden, av hvis religion er den spirituelle aroma.

<sup>37</sup> Morris (1998), s. 41.

<sup>38</sup> Morris (1998), s. 41.

<sup>39</sup> Morris (1998), s. 43

Lukacs, Gramsci, Sartre, Marcuse, Fromm, Goldman: Retningen karakteriseres av en svært kritisk holdning til moderne vitenskap og teknologi.

I motsetning til den kritiske gruppen mener vitenskapelige marxister at marxisme er en historisk vitenskap. De hevder at Marx brøt klart med Hegel. Fra denne retningen er Engels, Kautsky og Plekhanov sentrale. Dette er en deterministisk, positivistisk fortolkning, mer mekanistiske enn Marx, og ofte sterkt influert av sosialdarwinisme. Moderne teoretikere som støtter ”kritisk teori” er Godelier, Poulantzas, Althusser. De framhever et radikalt brudd mellom unge Marx i hegeliansk ideologi og senere Marx fra *Kapitalen*. De framhever en strukturell marxisme som motsetter seg en humanistisk fortolkning av Marx. Fokus er på moderne teknologi og vitenskap og den mektige plass de har i vårt samfunn.

C. Wright Mills, Gouldner og Sahlin representerer en tredje posisjon. De skriver om en uforløst spenning hos Marx; spenningen mellom humanisme og determinisme, dialektikk og determinisme, menneskelig frihet og historisk nødvendighet.<sup>40</sup>

Marx sier i *Kapitalen* (1867) at han prøver å gå bortenfor det mekanistiske paradigmet overlevert fra opplysningen og overtatt av de politiske økonomerne, uten å gi avkall på fornuft eller empiriske vitenskapelige metoder i prosessen. I følge Morris er Marx’ essensielle bidrag til filosofien, er at han prøvde å forene disse to tendenser, en tilnærming som er både materialistisk og dialektisk.<sup>41</sup>

Marx blir sentral for Bergers kunnskapssosiologi, både fordi han formulerer *klassisk* kunnskapssosiologis (og sosiologi) premiss, at samfunnet konstituerer mennesket og dets kunnskap. Han sier at mennesket er historisk situert og betinget, og dermed ligger det en klar determinisme i Marx’ antropologiske ideer også. Han blir imidlertid også sentral fordi han i sin antropologi og fremmedgjøringslære samtidig foregriper det vi kan kalle den dialektiske vendingen i *den nye kunnskapssosiologi* (at menneskene gjennom sin kunnskap, for Marx gjennom sitt arbeid), selv skaper det objektiverte, det vi oppfatter som virkelighet og utenfor oss selv. Mennesket er for Marx skaper av egne betingelser i fellesskap, men vet det bare ikke, mennesket er fremmedgjort. Det er et frihetsaspekt knyttet til Marx’ antropologi, i ideen om menneskets natur, mennesket som egentlig produsent i en dialektisk dynamikk, et virksomt vesen som produserer etter sin natur og sin sosialitet, eller dets eksternaliserende aktive vesen.

---

<sup>40</sup> Dette er til en viss grad sammenliknbart med lesninger av Berger som til en viss grad uforløst dialektisk, i kritikker av ham som overveiende aktør- eller strukturorientert.

<sup>41</sup> Novak henviser til i Morris (1998), s. 43.

I synet på kunnskap er Marx i stor grad klassisk kunnskapssosiologisk (selv om vektingen av det determinerende aspektet ved basen, varierer gjennom forfatterskapet). Det klassisk kunnskapssosiologiske ved Marx består i store trekk i at han i sin kunnskapssosiologi rangerer den materielle base og kunnskap som henholdsvis primær- og sekundærnivå (innebærer at basen i stor grad determinerer kunnskap), og gir nivåene tilsvarende ontologisk første- og andreprioritet. Den materielle basen er det han kaller virkelig, med en historie og selvstendig eksistens.<sup>42</sup> Det er en tendens til utveksling her, men hovedvekten er på primærnivået. Det viktigste er virke, handling – hva mennesket gjør. Eksistens kommer før essens. McCarthy skriver om Marx' relasjon til kunnskapssosiologiens første premiss; *kunnskap som sosialt konstituert*, og det primære tema for tradisjonene, både før og nå: *den eksistensielle eller sosiale determinasjon av kunnskap*. Hun skriver at Marx formulerer dette premisset for klassisk kunnskapssosiologi slik: at tenkning og bevissthet helt fra begynnelsen av er et sosialt produkt. Dette innebærer at all menneskelig tanke og bevissthet utvikler seg fra virkelig liv, fra de faktiske sosiale forhold som bestemte individer deler.<sup>43</sup>

I dette spennet mellom determinisme og frihet for mennesket, og i kunnskapens sosiale konstitusjon, blir altså Marx sentral for Bergers klassisk baserte videreutvikling av kunnskapssosiologien, noe vi skal se nærmere på i del 2.

### 1.3 Kollektiv kraft og subjektiv mening

Hva er sosiale fenomener? De oppstår ved menneskelig samhandling. Men hvilke aspekter velger man å fokusere på i den menneskelige samhandling, enkeltindividen eller den sosiale strukturen? I valget mellom disse kan man sies å stå overfor metodologisk individualisme og kollektivism.<sup>44</sup> Weber og Durkheim kan forstås som motpoler i så måte, representerende henholdsvis individualisme og kollektivism, selv om de på ingen måte er ensidige i sine forklaringer. Dette får konsekvenser for Bergers kunnskapssosiologi, fordi han innlemmer begge perspektiver i sitt system, delvis basert på Webers og Durkheims grunnleggende motstridende posisjoner.

---

<sup>42</sup> Spesielt for Marx er den tydelige materialismen (i utvidet betydning) som ligger til grunn både for det sosialt konstituerende og antropologien hans.

<sup>43</sup> McCarthy (1996), s. 12.

<sup>44</sup> Gilje og Grimen (1999), s. 175. Det metodologiske valget får ofte konsekvenser for en *ontologisk* rangering av virkelighet, hva som er mest virkelig, og dermed hva som er sisteinstans. Metodologisk individualisme og kollektivism og struktur- og aktørperspektiver er del av samme diskusjon og overlappende.



## Émile Durkheim<sup>45</sup>

Påvirkning fra Durkheim (1858–1917) kan altså spores i Bergers kunnskapssosiologi. Durkheims arbeider kretser i stor grad rundt undersøkelsen av sosial orden og de objektive strukturers, helheten og fellesskapets forrang og dominans over individet. Forståelsen av fellesskap som et grunnleggende behov og tilsvarende, forståelsen av den destruktive, anomiske erfaring ved individualisme er fundamentalt. Durkheim representerer en strukturalistisk tradisjon. Her skal jeg skissere sentrale hovedpunkter ved Durkheims teori av betydning for Berger.

Som nevnt i kapittel 1.1 kan de klassiske tekstene fra 1800-tallets sosiologi forstås i lys av den liberale visjonen, forsvaret av den, og kritikken som vokste fram i skyggen av den. Durkheims sosiologi må, som Marx', også forstås i lys av opplysningstid som konstituerende periode, i kraft av en konservativ reaksjon på denne. Opplysningsfilosofene framhevet, som tidligere nevnt, de sosiale, økonomiske og politiske faktorenes føringer for den menneskelige menneskelige bevissthet. Dette foregriper klassisk kunnskapssosiologis fremste premiss. Opplysningstiden som periode åpnet altså både for en bevissthet om at de sosiale betingelser hadde betydning for hvordan menneskene tenkte og levde, at de etablerte tradisjoner ikke egentlig var guddommelig eller naturlig gitt, men sosialt betinget. Dette satte fellesskap og tradisjon i et tilfeldig og skjørt lys, og åpnet for problematisering av oppløsning og pluralisme. Tradisjonene og institusjonene fikk en mindre selvfølgelighet ved sin eksistens. Dette ble viktige temaer for Durkheims sosiologi.

Durkheims samtid i Frankrike er preget av industristreiker, den regjerende klassens sammenbrudd, kirken og staten i maktkamp, antisemittisme, bl.a. i Dreyfus-saken i 1893, hvor sosialistpartiet har stor framgang, og borgerskapet, primært katolsk, ruster seg med anti-protestantisme og antisemittisme. Durkheim er av jødisk avstamning. Han har tilholdssted i Paris fra 1902, i 1913 får han en omgjøring til et professorat ved Sorbonne, i 1914 bryter krigen ut og Durkheims fornuftstro får skudd for baugen.

Den konservative reaksjonen på opplysningen var særlig samlet og sterk i Frankrike, i motsetning til den tyske reaksjonen, som var splittet mellom marxistiske og ikke-marxistiske krefter. De konservative kreftene i Frankrike hadde en anti-modernistisk tendens. Flere trekk vokser ut av den konservative reaksjon og danner grunnlaget for utviklingen av klassisk fransk sosiologisk teori, blant annet representert ved Durkheim. I denne sammenheng er det følgende viktig: samfunnet og andre storskala-fenomener gis prioritet. Samfunn har en egen

---

<sup>45</sup> Bygger i dette på Ritzer (1992), Coser (1977) og Østerberg (1983).

eksistens og eksistens utover summen av individene. Denne fundamentale strukturelle posisjon, har som viktig påvirkningskilde diskusjonen om individualisme, i kjølvannet av den franske revolusjon i Frankrike.<sup>46</sup> I de sosiologiske undersøkelsene fikk strukturalismen metodisk kollektivism som konsekvens; samfunnet ble betraktet som den viktigste analyseenhet, forstått som produsent av individet gjennom sosialiseringen. Delene i samfunnet ble forstått som gjensidig avhengige og forbundet, og relasjonene ble sett som fundamentale i samfunnets maskineri. Denne reaksjonen tenderte også mot å forstå forandringer ved det moderne, som industrialisering, urbanisering og byråkartisering, som disorganiserende i konsekvens. I motsetning til i det stadig mer rasjonaliserte moderne samfunn, var det i den konservative reaksjon også et fokus på betydningen av irrasjonelle elementer som religiøsitet og rituale for sosialt liv.

I følge McCarthy er fransk sosiologi sentralt for kunnskapssosiologien, med den distinkte visjon om kraften og makten i kollektive følelser og ideer. Hun hevder den strekker seg fra Durkheims insistering på den kollektive bevissthetens utspring i formen for sosial organisering og arbeidsdeling, og i hans forståelse av hvordan kollektive ideer er symbolske representasjoner av sosial erfaring.<sup>47</sup>

August Comte (1798-1857) grunnlegger ”Social physics” etter naturvitenskapelig modell, som han fra 1822 kaller sosiologi. I ønsket om å legge et selvstendig, rasjonelt og vitenskapelig grunnlag for undersøkelser av menneskelig sameksistens (behaviour), for slik å avgrense mot metafysisk sosialfilosofi, samt biologiserende og psykologiserende teorier, ble Comtes positivistiske sosiologi viktig for Durkheims metode.<sup>48</sup> Menneskelig samhold skaper noe nytt, som er større enn summen – samfunnet. Det sosiale hviler i seg selv, det er et selvstendig område, og trenger en egen metode – sosiologien. Durkheim blir slik fanebærer i den nye franske sosiologien ved fin de siècle, på slutten av 1800-tallet. I 1898 etableres et sosiologisk tidsskrift, *L’année sociologique*, som får en mektig posisjon, og i løpet av det første tiåret av det nye århundret har Durkheim etablert et sterkt forum for sosiologi i Frankrike. *Disiplinen* sosiologi var underveis. Durkheim skriver mellom 1893 og 1913: *Samfunnets arbeidsdeling, Sosiologiens metoderegler, Selvmordet, Det religiøse livs elementære former* og han er redaktør for *L’annee sociologique* fra 1898.

---

<sup>46</sup> Denne diskusjonen ble blant annet fremmet i de politiske individualistisk orienterte skriftene til Hobbes og Rousseau, om individets natur som samfunnets opprinnelse.

<sup>47</sup> Min oversettelse av McCarthy (1996), s. 47.

<sup>48</sup> Moe (1995), s. 48.

Den metodologiske kollektivismen hos Durkheim er bygd på hans oppfatning av hva samfunnet eller de sosiale fenomener er (språk, lover, organisasjoner), de besitter en spesiell eksistens, som er mer enn summen av individenes handling, tanker og meninger. Det er i følge Gilje hos Durkheim ” ... en kvalitativ forskjell på individer og sosiale fenomener.”<sup>49</sup> Gilje sier videre: ”Sosiale fenomener er overindividuelle fenomener. De eksisterer utenfor individenes tanker og oppfatninger, og utøver en kraft eller tvang overfor individene.”<sup>50</sup> Dette er en viktig posisjonering i den kunnskapssosiologiske tradisjon, og får konsekvenser for påvirknings- og forklaringsretning, fra sosialt fenomen til enkeltindivider. Dette strukturperspektivet kan skilles fra aktørperspektivet i antropologien, på bakgrunn av menneskets mer plastiske rolle i det kollektive system, mens en i en individorientering har en tendens til å finne eller fryse generelle trekk ved menneskenaturen. Kollektivistisk tenkning vil hevde at mennesket skapes av sosiale systemer, framfor at de er gitt. De er produkter.

Durkheim ser samfunnet som en primært moralsk virkelighet av kollektive forestillinger. Det materielle grunnlag for samfunnets er individenes organismer og de omgivende ting.<sup>51</sup> Materien er sosio-materiell, og kan i siste instans føres tilbake til samfunnet.<sup>52</sup> McCarthy beskriver Durkheims posisjon som en betoning av makten i de ikke-materielle sosiale fakta, og en gjennomgående materialitet i hans visjon.<sup>53</sup> Hun sier videre om forholdet mellom tenkning og samfunn, at Durkheim opererer med en siste instans hvor tanken skaper virkelighet, men at det er i den kollektive eksistens og det idésett som genereres fra denne, at den konkrete sannheten kommer til uttrykk for de som er i denne eksistens.<sup>54</sup>

Durkheims arbeid kan samles i noen generelle, fundamentale punkter, og Østerberg oppsummerer disse:<sup>55</sup>

1 Durkheim har en overordnet totalitets- eller helhetstenkning. Det kommer både til uttrykk i funksjonsbegrepet og funksjonalismen, i begrepene organisk solidaritet og ekspressiv totalitet, som henspiller på yrkesgrupper som parallell til legemlige organer – den gjensidige avhengighet gruppene imellom, og i sosiologismen, som integrering av kunnskapen om samfunnet og samfunnet selv.

2 Dernest kan han forstås som representant for en materialisme, i den forstand at ”emnet eller stoffet (materien) bestemmer formen på begrepene.”<sup>56</sup> Durkheim skiller mellom

---

<sup>49</sup> Gilje (1999), s. 186.

<sup>50</sup> Gilje (1999), s. 176.

<sup>51</sup> Østerberg (1983), s. 29.

<sup>52</sup> Østerberg, Dag (red.) (1984), s. 195.

<sup>53</sup> McCarthy (1996), s. 62.

<sup>54</sup> McCarthy, (1996 ), s. 62.

<sup>55</sup> Østerberg (1983), s. 179.

overflatiske og dypereliggende nivåer, og han hevder ofte at kunnskap eller tro ikke hviler i seg selv, men er bestemt av noe utenfor seg selv, noe mer essensielt.

3 Østerberg nevner videre Durkheims innvendighetstenkning, dialektikk, som kommer til uttrykk i hans antropologi/menneskesyn, i det ikke-autonome mennesket, det som preges av samfunnet og ikke kan forstås i lys av seg selv eller på egne premisser. Mennesket er et samfunnsvesen. Det finnes ingen grunnleggende motsetning mellom individ og samfunn. Østerberg sier imidlertid at Durkheim har en dyp tvetydighet når han i sin forskning hevdet at denne motsetning mellom subjekt og objekt likevel eksisterer, at subjekt og objekt da kan sies å stå i et utvendig forhold, altså ikke innenfor de samme rammer, innen rekkevidde for hverandres påvirkningskraft.

4 Østerberg framhever videre det han kaller Durkheims positivitetstenkning og positivismen. Positivitetstenkning kommer til uttrykk i det Durkheim forstår som sosiologiens oppgave – å helbrede samfunnet. Han er ikke konfronterende med hensyn til motsetninger selv om han tenker dialektisk, men istedenfor møte mellom motsetninger, framhever han positive elementer mens de negative forkastes, hva Østerberg kaller forsonlighet. Dette kan sees i sammenheng med det Ritzer kaller Durkheims intellektuelle konservative tendens.<sup>57</sup>

Positivismen hos Durkheim kommer klarere til uttrykk i hans teori enn i den sosiologisk praksis, og den vises i følge Østerberg på to områder<sup>58</sup>: Durkheims metodelære krever at vi skal behandle sosiale fakta som ting, det betyr både at man må søke utover, mot de synlige følger av handlinger, menneskelig produksjon. Durkheim fastholder at samfunnslivet er mellom og utenfor hver enkelt, ikke inne i mennesket. I tillegg innebærer metodelæren at sosiale fenomener må forstås som gitte og trege objekter, påvirkelige for eksterne årsaker etter (bestembare)(definerbare) lover.

5 Durkheims arbeider kan også leses som måteholdstenkning, menneskesynet legger føringer for denne oppfordring om å velge den jevne vei, fordi vi er endelige vesener med begrensede krefter, må vi ta konsekvensene av dette og følge måteholdet, for å unngå fortvilelse og å miste livsgrunnlaget. Gjennom måtehold kan menneskene i fellesskap fremme et samfunn hvor alle er beskyttet av de andre, basert på samhold.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Østerberg (1983), s. 179.

<sup>57</sup> Ritzer, (1992), s. 16. Han sier videre: "As classical sociological theory developed, it was the Durkheimian interest in order and reform that came to dominate, while the Marxian position eclipsed." (Ritzer (1992), s. 17)

<sup>58</sup> Østerberg (1983), s. 181.

<sup>59</sup> Østerberg (1983), s. 182.

## Durkheims kunnskapssosiologi

På Durkheims tid hadde det utviklet seg to skoler som generelle tilsvarende på problemet om hvordan mennesket utvikler begreper fra sanseinntrykk, persepsjon. Den ene *empirisisme* (begreper er kun generalisert fra sanseinntrykk), den andre *apriorisme/intellektualisme*, (menneske blir født med visse forståelseskategorier, gitt i utgangspunktet). Durkheim hevdet at den sistnevnte betinget en transcendent kilde, og i kritikken hans ligger det et sosialt element som hadde vært fraværende i tidligere diskusjon av emnet. Kategoriene er sosialt skapt, i følge Durkheim, de er kollektive representasjoner. Durkheim var en pioner i studiet av korrelasjonen mellom gitte tankesystemer og systemer av sosial organisering. Dette har influert senere utvikling av kunnskapssosiologien.

Durkheim hevder kunnskap er et kollektivt fenomen. Kunnskap er sosialt skapt, ikke bare overført, fordi samfunnet skaper kategoriene gjennom hvilke verden erkjennes. Durkheim bruker eksempler fra sosial organisering i det han kaller primitive samfunn, organiseringen er modell for den primitives ytterligere romlige organisering av omgivelsene. Hva angår tidsaspektet uttrykker en kalender rytmen ved kollektive aktiviteter, samtidig som den har som funksjon å sikre regelmessighet. Også andre tanke kategorier er sosiale i sin opprinnelse, i følge Durkheim, som totalitet, identitet, kausalitet.<sup>60</sup> Durkheim har blitt kritisert for ikke å ha lyktes i å fastslå tanke kategoriens sosiale opprinnelse, altså i å finne den spesifikke forbindelsen, men hans bidrag til strukturelt å koble tankesystemer og sosiale systemer var banebrytende. Denne etablering av sammenheng har fått store konsekvenser for senere kunnskapssosiologi.

Durkheim tilhørte altså en skole som representerte funksjon og integrasjon og fokuserte på funksjonelle, gjensidige avhengighetsforhold, mellom bestemte tanke- og trossystemer og en underliggende sosialstruktur. Prinsippet for denne kunnskapssosiologien er som nevnt at menneskets erkjennelseskategorier, kan spores tilbake til en opprinnelse i det sosiale liv. Østerberg omtaler dette som :”Den mest ytterliggående oppfatning av forholdet mellom kunnskap og samfunn betegnes som *sosiologisme* og forbindes især med visse standpunkter som Durkheim la frem.”<sup>61</sup> Og videre: ”Så vel kunnskapens form som innhold uttrykker eller gjenspeiler ifølge Durkheims storslagne utkast grunntrekk ved samfunnslivet, om enn i symbolsk form.” ”Samfunnslivet drier seg tilsynelatende om mange ting ... men i

---

<sup>60</sup> Østerberg (1997), s. 143.

<sup>61</sup> Østerberg (1997), s. 142.

følge sosiologismen i grunnen bare om seg selv. Samfunnets virksomhet er selvrefleksjon, selvitegrasjon, selvtilbedelse.”<sup>62</sup>

På samme måte som enkelte ville utlede hele virkeligheten av fysikken ... eller av psykologien [...] fremstiller Durkheim mot slutten av sitt liv hele virkeligheten som til syvende og sist av samfunnsmessig art. Alt lar seg tilbakeføre til samfunnsforhold, antyder han.<sup>63</sup>

Durkheim er altså ekstrem i å betrakte det sosiale som sisteinstans, i en reduksjonisme.<sup>64</sup>

Slik blir også Durkheims kunnskapssosiologi nært knyttet til Durkheims religionssosiologi, det er det samme prinsippet som gjelder for tro og tanke. På det religiøse området innebærer dette at menneskets religiøse forpliktelser kan i siste instans spores til de sosiale commitments. Også det religiøse er altså sosialt betinget, ”all virkelighet er egentlig av samfunnsmessig art”.<sup>65</sup>

### **Religionssosiologien**

Durkheim nærmet seg religionssosiologien dels på bakgrunn av den sentrale plass religionen hadde i hans systems indre logikk, religion var som nevnt nøkkel til andre områder for samfunnets utfoldelse, det var en grunnstruktur, i sin enkleste form, som alle andre områder var meislet ut fra.<sup>66</sup> Men Durkheims tematikk kretset rundt kaos og orden, og på bakgrunn av disse spørsmål ble Durkheim også trukket til religionssosiologien. Han står i en rekke av franske tenkere, som saint-Simon og Comte som problematiserer tapet av tro og problemet med opprettholdelsen av moral i et areligiøst samfunn. Durkheim hevder religion tradisjonelt har vært den kanalen hvor fokus har blitt rettet mot et høyere felles mål, og rettet vekk fra de hverdagslige, utilitaristiske og ikke minst anti-individualistiske behov og interesser. Hva vil erstatte religionen så samfunnet unngår oppløsning og anomi?

Kjernepunkter i hans religionssosiologi var religionens kollektive karakter og det felleskap den representerer.

Durkheim mente videre at religion forekomme i et samfunn hvor man skiller mellom en hellig og en profan sfære. Et objekt er ikke i seg selv hellig eller profant, det er altså ikke knyttet til dens instrumentelle verdi, men snarere hvilken verdi samfunnet velger å knytte den opp mot, dens utilitaristiske verdi. Durkheim foreslår en løsning på problemet om oppløsning og religionens svinnende betydning i en anerkjennelse eller avsløring av hva religion egentlig

---

<sup>62</sup> Østerberg (1997), s. 144.

<sup>63</sup> Østerberg (1997), s. 145

<sup>64</sup> Marx hevder til sammenlikning at både det sosiale, kulturen, og natur spiller inn, med det sosiale som mektigst gitt forutsetningene i kapitalismen.

<sup>65</sup> Østerberg, handling og samfunn, s. 195.

<sup>66</sup> Bygger i denne delen på Coser (1977).

er, et uttrykk for samfunnet selv. Religion er det guddommeliggjorte samfunn. Religion er eminently social. Løsningen på en truet felles moral, ligger altså i erkjennelsen av menneskenes avhengighet og tilknytning til samfunnet, istedenfor å forstå denne forbindelsen gjennom religiøse representasjoner.

Religion har i følge Durkheim fire funksjoner<sup>67</sup>; disiplinerende, cohesive, vitalizing, euphoric social forces. Generelt har religion som social institusjon også en meningsbærende funksjon for menneskelig eksistens, gjennom å knytte individet til en overindividuell sfære av transcendent verdier, som i siste instans er basert på samfunnet.

Durkheims strukturalisme har to karakteristika: Religion som Durkheim forstår som det mest primitive sosiale fenomen, er utgangspunkt for forståelse av alle andre kollektive aktiviteter, som moral, jus, kunst og vitenskap. Det er de underliggende, ubevisste årsaker som forklarer sosialt liv. Dessuten er det strukturalistiske trekk ved Durkheim at han hevder representasjon er en kollektiv bedrift, noe som gir ideene styrke, sannhet og en tilsynelatende objektivitet. Han argumenterer her mot amerikansk pragmatisme.<sup>68</sup> McCarthy siterer videre Lane (1970) i beskrivelsen av den strukturalismen som metode; den som undersøker kan gå bortenfor en ren beskrivelse av erfaring eller perceivment, og hun hevder den på samme tid er postmoderne i fokus på språk og kommunikasjon, og moderne, med relevans for Durkheim, i ønsket om avsløring, "penchant for disenchantment", rasjonalitet er bygd på ubevisste mekanismer.<sup>69</sup> Dette er en parallell til Freud, men også Marx, i reduksjonen av ett nivå til et annet, sannere. Alle er de del av mistenksomhetens skole.

Det nye og grensesprengende ved tradisjonen sosiologi og kunnskapssosiologi spesielt, viser seg igjen, nå altså hos Durkheim, ved fremhevingen av det sosiale som formende for bevisstheten, endog bevissthetens kategorier. Durkheims metodologiske kollektivism er kategorisk, og derfor representativ, for synet på det sosiale som formende, altså en klassisk kunnskapssosiologisk determinisme. Dette tilsvarer klassisk kunnskapssosiologis første premiss. Østerberg sier tilsvarende at en av hovedpåstandene hos Durkheim er at menneskenes tenkning har samfunnsmessig opprinnelse.<sup>70</sup> Dette samfunnets tvingende objektivitet, dets karakter av overhengende realitet, blir viktig for Bergers forståelse

---

<sup>67</sup> I Coser? Harry Alpert (1939)

<sup>68</sup> McCarthy (1996), s. 48, 49.

<sup>69</sup> McCarthy (1996), s. 51.

<sup>70</sup> Østerberg (1984).

av de strukturer mennesket er omgitt av og den *objektiveringsprosess* som erfaringen av de menneskeskapte ting innebærer.

Tematikken hos Durkheim kan imidlertid nyanseres i forhold til en ren determinisme. I motsetning til å innvending som kan gå på at det er overdrevet forskjell mellom samfunn og de individer som danner det, og at det er en overdrivelse at individene determineres av samfunnet i så stor grad, hevder Østerberg at Durkheim tenker nytt i forholdet mellom individ og samfunn i det han omformer begrepene om individ og samfunn slik at samfunnet kan bli en virkelighet for seg.

### Max Weber

I denne delen skal jeg ta for meg (kunnskapssosiologiske) elementer hos Weber, av betydning for Berger. Webers framheving av subjektiv mening som grunnlag for konstruksjonen av den sosiale virkelighet, er av stor betydning for Bergers teorier. Webers teori om behovet for mening og erfaringen av det meningsløse, samt forsøket på å løse dette i teodicéen blir svært viktig. Bergers modernitetskritikk bærer preg av Webers sosiologiske pessimisme, og påvirkningen fra Webers metodologiske individualisme kan tydelig spores i Bergers metode.

I mellom den franske positivistiske tradisjonen og tysk historisme, der naturvitenskapens metoder – kausalanalyse og objektivitet - skal erstattes med intuisjon, står Weber. Dramatiske samfunnsendringer danner rammen for Webers prosjekt.<sup>71</sup> Fra Bismarcks samling av det tyske riket, samlet til en moderne stat. Perioden formes av sterk industrialisering og samfunnsmessige forandring. Arbeiderklassen vokser seg grunnet dette sterk og revolusjonær, og truer den nye staten. Tyskland får på grunn av disse forandringene også en mektig posisjon i Europa. Perioden avrundes med det interne Spartakus-opprøret i 1918 og nederlaget i 1. verdenskrig.

En forståelse av Webers betydning for Bergers kunnskapssosiologi kan ta utgangspunkt i hvor Weber står i forhold til Durkheim og Marx. Weber er særegent drøftende i sin betoning av hvordan både spiritualistiske og materielle faktorer styrer den historiske utvikling. Han representerer et alternativt perspektiv i klassisk kunnskapssosiologi – en aktør og meningsorientering som ikke forkastet strukturperspektivet.<sup>72</sup> Særlig Durkheim, og til en viss

---

<sup>71</sup> Moe (1995), s. 26.

<sup>72</sup> Det er en lang diskusjon om hvor Weber plasserer seg i forhold til struktur- og aktørperspektiv. Østerberg konkluderer med at Weber ikke vil erstatte en ensidig materialistisk forklaring med en spiritualistisk. Abercombie (1986) hevder at Webers pessimisme er knyttet til et deterministisk syn på sosial virkelighet, som



grad Marx<sup>73</sup>, representerte en motpol til dette aktørperspektivets individualisme med en kollektivistisk tankegang. Webers fokus på konflikt framfor konsistens, står også i motsetning til Durkheims funksjonalisme, som framhever enhetenes harmoniske integrering i helheten. Marx representerer imidlertid en parallell til denne konfliktorientering. Som Durkheim mener Weber at religion virker samlende for kollektivet, mens Marx ser religion som tilslørende (mystifying).

Kildene til tysk sosiologi i stor grad avklares med en forståelse av relasjonen mellom Weber og Marx. Weber utvikler sin teori i opposisjon til Marx og samtidige marxister, og skriver både innenfor Marx' rammer og sprenger disse. Det er likevel en tydelig drift mot Marx i Webers intellektuelle biografi.<sup>74</sup> Weber samstemmer i Marx' sosiologiske tilnærming til ideene, at ideer er maktesløse i historien uten å kombineres med materielle interesser.<sup>75</sup> Men Weber tenderte mot å tolke Marx og hans tilhengere som økonomiske determinister og hans teorier er til en viss grad bygd på en kritikk av dette. Spesielt *Protestantismens etikk og kapitalismens ånd* (1904—1905), en innledning til Webers studium av vestlig sivilisasjon, utfordret Marx' materialisme, selv om de ideelle faktorene bare presenteres som én blant flere påvirkningskilder til kapitalismen.<sup>76</sup> Webers decisive konsept om forholdet mellom idé og interesse koker ned til elective affinity, snarere enn korrespondence, refleksjon, uttrykk; innebærer ... at gjennom en prosess av rutinisering, the followers elect den ideen til hvilken de kjenner en affinitet.<sup>77</sup> Weber bringer inn et tidsaspekt her, i utgangspunktet er det ikke noen sammenheng mellom ideen og den gruppe som promoterer den, men med tiden knyttes de sammen, gjennom anvendeligheten av ideen for gruppen, strata. Diskreditering av en idé om den ikke passer i lengden. Prøves ut og integreres eller forlates.

Thus by distinguishing the phases of the personal and charismatic origin of ideas and their routinization and social impact, Weber is able to take into account a number of complications,

---

besitter en uavhengig logikk fra aktørens vilje og bevissthet. Weber kan altså sies å representere determinisme i begrepet statusgrupper, samtidig som han representerer et utgangspunkt i subjektiv mening.

<sup>73</sup> Som nevnt tidligere i oppgaven er det en spenning hos Marx mellom det antropologiske livsnødvendige imperativ, individet som skaper av egne betingelser i en realisering av seg selv, motsatt en objektivisering av seg selv, og den kollektive strukturens tvingende kraft, men med det kollektive som i siste instans førende.

<sup>74</sup> Geerth og Wright Mills (1991), s. 63.

<sup>75</sup> Geerth og Wright Mills (1991), s. 62. Wuthnow m.fl skriver om Webers kulturbegrep, som representerer en todeling til tross for en oppvurdering av kulturens betydning: "From Weber a counterargument has been derived which asserts the importance of culture. But in the Weberian view culture is nevertheless a matter of 'ethic' and 'spirit', still differentiated from concrete social arrangements involving social classes, the state, and technology." Wuthnow m.fl. (1985), s. 4.

<sup>76</sup> Webers fortolkning av den kalkulerende holdning og oppførsel som preger den idelatypiske kapitalisme er privat eiendomsrett, teknologisk utvikling, det frie marked og en kalkulerbar lovgivning. (Moe (1995), s. 29.)

<sup>77</sup> Geerth og Wright Mills (1991), s. 62.

which are reflected in changing shades of meaning. Both the ideas and their publics are seen as independent; by a selective process elements in both find their affinities.<sup>78</sup>

I sin handlingsteori forstår Weber individet som sosiologiens atom, han leter etter den mening individet tillegger handlingen og utvikler en *metodologisk individualisme*. Meningsfull handling foregår mellom individer, ikke som kollektive handlinger. Status, klasser og grupper må derfor i følge Weber forstås som referanse til individuell handling. Det overordnede mål er å forstå menneskelig handling, som Weber hevder i sitt vesen er rasjonell og forutsigbar.<sup>79</sup>

Troen på meningsaspektet har sin motpart i undersøkelsesmetoden, forståelse (verstehen). Han hevdet i sammenheng med dette at menneskelig erfaring og virke bestemmes av våre verdier, og at det i utgangspunktet ikke finnes verdifri forskning, men samtidig tror han på sannheten. Vitenskapens oppgave er imidlertid i følge Weber å søke sannheten, en objektiv, allmenn sannhet utenfor det politiske spill. For forskeren lå løsningen i en avklaring av perspektiv og subjektivt ståsted som utgangspunkt og en utarbeidelse av *idealtypen* som metode, noe som innebar et bevisst utarbeidet perspektiv, for deretter å etterstrebe en så objektiv undersøkelse som mulig. I denne undersøkelsen må det skilles mellom vitenskap og verdi, å holde disse sfærer fra hverandre – verdifrihet.<sup>80</sup> Dette behandles i *Vitenskap som livskall*. Weber skiller seg slik fra Marx i ønsket om og muligheten for å skille det politiske fra det akademiske mennesket. Som Durkheim ønsket også Weber å finne et godt metodisk grunnlag for sosiologien som en autonom størrelse, uavhengig av politikk, verdigrunnlag og å avgrense den mot tendensiøs, metafysisk sosialfilosofi. Comtes positivisme ble også konstituerende for Webers metode, i form av Webers opposisjon mot naturvitenskapelig metode i samfunnsvitenskapelige studier.

Weber kombinerer den metodologiske individualisme –som nevnt fortolkning av sosial handling i lys av den subjektive meningen – med kausalanalyse, og tror på et årsaks- og virkningsforhold mellom mening, handling og konsekvens i historien. Likevel er han som nevnt ikke utelukkende individualistisk eller spiritualistisk<sup>81</sup>, han anerkjenner at menneskets plassering i en sosial interessegruppe, statusgrupper innebærer å dele en kultur, livsstil, beskjeftigelse og prestisjeranking, hierarkisk plassering, som legger føringer for deres

---

<sup>78</sup> Geerth og Wright Mills: "Introduction", I *From Max Weber: Essays in sociology*, s 63

<sup>79</sup> Weber skiller i sin handlingsteori mellom forskjellige typer rasjonalitet; den formålsrasjonelle og den som er meningsfull i seg selv. Religiøs handling er en bestemt type handling, relativt rasjonell, rettet mot verdslige mål, og knyttet til en drift mot mening. Weber analyserer i den forbindelse menings problem.

<sup>80</sup> Weber er påvirket av Comtes positivisme.

<sup>81</sup> Avklaringen av forholdet mellom materialisme og spiritualisme hos Weber har vært gjenstand for en lang diskusjon. Han har både blitt forstått som en spiritualistisk i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* og som ren materialist i måten han knytter statusposisjon til religiøs tro.

religiøse ideer (*Sociology of religion* ()), og at en ensidig materialistisk historiefortolkning ikke må erstattes av en ensidig spiritualistisk. I Webers religionssosiologi knyttes religion slik til sosiale klasser og statusgrupper. Materielle betingelser og sosiale posisjoner, livsstil og religiøse ideer er vevd sammen i en kjede av påvirkning. Historiske forhold kan imidlertid forandre relasjonen mellom statusgruppe og trossystem, på samme måte som lederne også øver stor betydning med sine individuelle valg.

Weber utvider slik Marx' perspektiv fra det klassebestemte, økonomisk determinerende til prestisje og makt, som vesentlige faktorer i tillegg det individualistiske element. I motsetning til Durkheim og i likhet med Marx fokuserer han på samfunnet som en arena for forskjellige interessegrupper eller strata, ikke som en organisk helhet med funksjonalisme som bærende teori, snarere at spørsmål gir motforestilling, tese gir antitese.

Weber var en historisk tenker, og arbeidet innenfor den historiske skole i Tyskland, historismen,<sup>82</sup> blant annet representert ved Dilthey, som framhevet det spesielle ved enhver epoke, en forståelse av verden i lys av det særegne for tiden. Weber var elev av Rickert. I hans egen samtid vokste borgerskapet fram på bekostning av godseierstanden, Tyskland ble stortysk keiserrike i hans ungdom og Weber erfarte på tampen av sitt liv Tysklands nederlag i 1. verdenskrig. Tematikken hans spant rundt modernitetens styrker og svakheter, sentrert rundt den fundamentale rasjonaliseringsprosess, modernitetens kjerne. I bakgrunnen for Webers forståelse av det moderne som rasjonelt prosjekt, ligger også den tyske idealismens tro på fornuften og den fornuftige staten.<sup>83</sup> Fornuft er et sentralt begrep for Webers teori, i slekt med Kants fornuftlære, og knyttet til rasjonalisering som igjen som nevnt knyttes opp mot modernitet. Weber hevder at det finnes forskjellige typer rasjonalitet, handling og autoritet, og alle kan de ses i sammenheng med rasjonaliseringsprosessen. I den moderne kapitalismen som Weber erfarer i sin samtid, finner han at den økende rasjonalisering innebærer en stadig sterkere menneskelig erfaring av å bli vurdert under kriteriet av målrettet kalkulering. Denne kapitalismen var fundamentalt karakterisert ved en formålsrasjonell, målorientert handlingsform. Denne kapitalismen ble, i det den berørte flere områder og var mer gjennomtrengende enn tidligere økonomiske systemer, vurdert som en kultur eller verdensanskulelse, snarere enn et rent økonomisk system.

Rasjonaliseringens fortrinn fant Weber i den effektivitet, forutsigbarhet og rettferdighet den representerte, og baksiden, var dens negative konsekvenser for individets frihet og den generelle avfortrylling av verden, "Entzauberung der Welt", der de felles

---

<sup>82</sup> Historismen er sentral for kunnskapssosiologien som kontekstualiserende tradisjon.

<sup>83</sup> Moe (1995), s. 26.

tradisjonelle religiøse og mytiske verdier forsvinner, til fordel for en kjølig kalkulerende fornuft, og individet blir etterlatt alene med sine valg og vurderinger, noe som kan føre til en alles kamp mot alle og oppløsning. Problemområder for dette aktørbaserte samfunn blir i så måte regulering av samfunnet, styring og integrasjon.<sup>84</sup> Det kalkulerbare rettslige system er sentralt for kapitalismens utvikling. Det nye borgerskapet er i en historisk særstilling når loven gjelder for alle, en likhet og rettferdighet i det juridiske systemet utgjør et grunnlag for utbygging av et statlig styringsapparat, fundert på rettslig legitimitet. Det åpner altså for den byråkratiske staten. Han finner løsningen i den rasjonelle staten, med en aksept fra individene av statens makt, på bakgrunn av en fornuftsbasert avtale. Makten er bygd på autoritet framfor makt, aksept framfor tvang.

Weber fant altså et uttrykk for rasjonaliseringen i den altomfattende *byråkratisering* av politikk, rettssystem, arbeid og administrasjon, noe han hevdet også innebar en fremmedgjøring. Det kapitalistiske systemet var imidlertid ikke alene om å fremme fremmedgjøring, også et sosialistisk styre hadde som formål å styrke effektiviteten og byråkratiseringen, slik at det ble likhet og upersonlige forhold. Weber hevdet altså i opposisjon til Marx at den politiske løsning ikke lå i en overgang til kommunisme. Det parlamentariske demokrati anerkjennes, men Weber hevder at det er behov for en motpol, og forestiller seg den karismatiske fører som velges gjennom direkte folkeavstemninger.<sup>85</sup>

Webers fundamentale romantiske forståelse av moderniteten kommer til uttrykk i Webers religionssosiologi (samlede ansatser, publisert i 1920): Weber beskriver denne rasjonalisering og avmystifiserings konsekvenser for det religiøse liv, religionene føres over i ikke-rasjonelle sfærer, en separasjon, som har stjålet gudene fra denne moderne verden. Mens den primitive verden var forent og gjennomført magisk, er den moderne verden spaltet i én del av rasjonell og kognitiv tenkning og én del av mystisk erfaring.<sup>86</sup>

Miljøet Weber skriver i i Tyskland har blitt sett som uttrykk for en tragisk bevissthet, representert ved foruten Weber, også Georg Simmel og Max Scheler.<sup>87</sup> Webers bidrag til det tragiske var den ovenfor nevnte overbevisning om at den uunngåelig rasjonaliseringsprosessen fører til nye former for begrensning og til verdens avfortrylling. Den tragiske bevissthet har tre karakteristika i følge Frisby – en teori om fremmedgjøring, to-sfære-teori, og en tese om maktesløshet.

---

<sup>84</sup> Moe (1995), s. 32.

<sup>85</sup> Østerberg (2002) Aschehoug, Oslo.

<sup>86</sup> Furseth og Repstad (2003), s. 50.

<sup>87</sup> Frisby (1992), s.

Nietzsche, Freud og Bergson er viktige påvirkningskilder for Webers sosiologi, som bærer preg av en tydelig psykologisk bevissthet og en interesse for det irrasjonelle. Fra Nietzsche, som fra Marx, henter han den *pragmatiske forbindelsen* mellom ideer og deres resultater, hvor fokus og metode ble endret fra ideenes innhold til deres intenderte eller faktiske resultater.<sup>88</sup> Nietzsches interesse for ideenes betydning for psykiske reaksjoner, samstemmer Weber i. Samtidig motsetter han seg Nietzsches' forståelse av ideene som en ren refleksjon av psykiske interesser, en generell overensstemmelse. Han fokuserer i tillegg på mulige konflikter mellom idé og interesse, mellom forskjellige sfærer eller mellom interne tilstander og eksterne behov. Både den politiske, psykologiske, økonomiske, religiøse og intellektuelle sfære har til en viss grad sin egen logikk.<sup>89</sup>

Weber berører temaet om de regjerende klassenes psykologiske behov for å legitimere seg selv, og han postulerer en drift mot mening. Slik kommer Weber også innpå teodicé-problematikken. Forståelsen av det meningsfulle må nødvendigvis komme til kort overfor det meningsløse, verdens ufullkommenhet. Weber hevder det ondes problem har blitt løst på tre forskjellige måter av verdensreligionene (utenom de messianistiske eskatologier), gjennom predestinasjon eller skjebne, dualisme og karma-begrepet.<sup>90</sup>

Tysk sosiologi og Webers (Tragisk bevissthet) betydning for wizzenssoziologie i fortolkningen av Marx. Redusering av overbygning til base og en naturalisering av samfunnet, som utelukker dialektikk. Dessuten ble Weber viktig for Mannheims kunnskapssosiologi med hensyn til dennes misjon, i avsløringsaspektet. Ble sett på som et redskap til opplysning og frigjøring, knyttet til Webers identifisering av den doble prosess av rasjonalisering og individuation. Som med psykoanalyse, med den hensikt å frigjøre menneskene for selvstendige, rasjonelle valg ved å avsløre de skjulte krefter som i kraft av det skjulte er hinsides deres kontroll.<sup>91</sup> Kommer nærmere innpå dette i neste del om kunnskapssosiologi i Tyskland i mellomkrigstiden, representert ved blant andre Mannheim og Scheler.

## 1.4 Filosofisk antropologi ved Arnold Gehlen

I teorien om mennesket som mangelvesen, antropologisk behov for en ordning av tilværelsen og realiseringen av dette gjennom aktivitet og handling, bygger Berger på Arnold Gehlen og Helmuth Plessner, sentrale krefter i den filosofiske antropologien i tysk mellom- og

---

<sup>88</sup> Geerth og Wright Mills (1991), s. 61.

<sup>89</sup> Geerth og Wright Mills (1991), s. 62.

<sup>90</sup> Morris (1998) s. 77.

<sup>91</sup> Volker og Stehr (1993).

etterkrigstid.<sup>92</sup> Også Max Scheler representerer dette miljøet av filosofisk antropologi. Jeg vil nå kaste et raskt blikk på Gehlens filosofiske antropologi.<sup>93</sup>

Den filosofiske antropologien som Gehlen utarbeidet er brennmerket av hans forbindelser og sympati med nasjonalsosialismen, i en høyreorientert politisk bruk av teoriene. Heidegren argumenterer imidlertid for at Gehlen likevel bør tas på alvor. Han hevder at substansen i Gehlens verk, som en av de få virkelig betydningsfulle høyreintellektuelle i 1900-tallets Tyskland, bør overleve de sympatier han hadde, endog at det dynamiske element i hans filosofiske antropologi kan tolkes som motstridende til hans samfunnsteori basert på institusjonell stabilitet og hans politiske valg.<sup>94</sup>

Filosofisk antropologi er en tradisjon etter Hegel, bearbeidet av Feuerbach, Marx og Nietzsche. Karakteristisk for den filosofiske antropologi i mellomkrigstiden er forbindelsen til andre disipliner som biologi, etologi og språkvitenskap, og teoriene er ofte bygget på en sammenlikning av mennesket med dyrene. Den filosofiske antropologien kan leses som et forsøk på å bygge opp en antropologisk modell, et helhetlig menneskesyn. Hva er det fundamentale vesenttrekk ved mennesket, hva er de antropologiske konstantene?

Gehlens arbeid kan ses i to faser: den første som konsentert om filosofiske antropologi til midten av 1930-tallet, i kjølvannet av Scheler og Plessner, den andre rommer en kobling mellom den filosofisk antropologien og sosialfilosofien. Viktige utgivelser rommer *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) og *Urmensch und Spätkultur* (1956) og *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957). Antropologien hans er knyttet opp mot biologi. Gehlen avviste klassisk metafysikk, og framstilte sitt arbeid som empirisk filosofi.

Hva består så Gehlens antropologiske forklaring av mennesket i? Til sammenlikning med dyrene er mennesket et kulturvesen, å bygge en kultur er en dyd av nødvendighet for det biologisk svakt utrustede menneske. Fra naturens side har mennesket nemlig et svakt instinkt, det nyfødte mennesket er uten evne til å overleve på egenhånd, mennesket er spredt over hele kloden og har ikke et definert område for sitt virke – mennesket er uspesialisert. Løsningen ligger i menneskelig handling, og Gehlen ser handlingen som en utveksling mellom ”betraktning, överläggning, plan, utførelse og fullendelse”.<sup>95</sup> Som handlende former mennesket den natur de er plassert i (de naturlige omgivelser), og slik forandres naturen til kultur. Dette er menneskets eneste vei til overlevelse, handlingen er en antropologisk

---

<sup>92</sup> Berger har blant annet skrevet forord til den første engelske oversettelse av Gehlens *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), oversatt i *Man in the age of Technology* (1980), Columbia University Press NY.

<sup>93</sup> I denne delen baserer jeg meg på primært på Heidegren (2000) og Heidegren (2002).

<sup>94</sup> Heidegren (2000).

<sup>95</sup> Heidegren (2000).

nødvendighet, og viktige elementer av menneskelig handling er språk og fantasi. Mennesket kan karakteriseres ved en verdensåpenhet. I følge Gehlen rommer dette også muligheter – muligheten for å forestille seg noe som ikke egentlig eksisterer, selvrefleksivitet, vaner og endring av vaner, å skape hjelpemidler og forbedre disse, kombinere og improvisere.<sup>96</sup>

I den andre fasen knytter Gehlen det ustabile menneskets vanedannelse til institusjonsbygging, for eksempel familie, stat og religion. Institusjonene representerer en autonomi overfor det enkelte menneske. Institusjonene virker slik fremmedgjørende, noe Gehlen knytter til frihet. Institusjonene forplikter, de gir handlingen en retning og letter individenes ansvar for å ta avgjørelser. I tillegg driver den institusjonaliserte handling seg selv, fordi institusjonen åpner for flere motiver, som ærgjerrighet og ønsket om å gi seg selv til en større sak. Gehlen hevder den personlige utviklingen får et ordnet rom i institusjonene – innenfor institusjonenes rammer får mennesket i følge Gehlen med sitt enkelte bidrag være med å skape et større prosjekt.

Fra Gehlens filosofiske antropologi, i den samtidige tradisjon til Plessner og Scheler, skal vi gå videre til etableringen av disiplinen kunnskapssosiologi ved den samme Scheler og Mannheim.

### **1.5 Disiplinen kunnskapssosiologi ved Mannheim<sup>97</sup>**

Som nevnt ovenfor kan det etter 1. verdenskrig sies å dominere en såkalt tragisk bevissthet i Tyskland innenfor historie- og samfunnsvitenskapen. Kunnskapssosiologiens etablering kan beskrives som et intellektuelt uttrykk for denne krisetiden, karakterisert ved den overbevisning at kunnskapssosiologien selv er rotfestet i og determinert av sosiale faktorer.<sup>98</sup> Mannheim fikk svært stor betydning for dette prosjektet. Først an av Scheler, etablerte han i Tyskland på 1920- tallet kunnskapssosiologi – *Wissenssoziologie* – som disiplin, og han ble også svært viktig for kunnskapssosiologiens utbredelse. Mannheim beskrives ofte som den klassiske kunnskapssosiologiens far.<sup>99</sup> Han får imidlertid størst betydning for Bergers kunnskapssosiologi i kraft av det kunnskapsbegrep han anvender. Berger kritiserer den teoretiske kunnskapen for å være av mindre betydning sammenliknet med den kunnskap som styrer menneskets hverdagsliv. Berger posisjonerer seg også mot den integrering av

---

<sup>96</sup> Heidegren (2000).

<sup>97</sup> I denne delen støtter jeg meg på Abercrombie (1986), Meja og Stehr (1993), Eisenstadt (1987).

<sup>98</sup> Meja og Stehr (1987), s. 637.

<sup>99</sup> Denne oppgaven støtter imidlertid ikke en lesning med Mannheim som utgangspunkt for kunnskapssosiologien, i det den som nevnt tar sitt utgangspunkt i elementer av kunnskapssosiologisk tradisjon, ikke disiplinen.

relativisme-problematikk i kunnskapssosiologien som Mannheim åpnet for – kunnskapssosiologiens konsekvenser for sannhet.<sup>100</sup>

Mannheims kunnskapssosiologiske arbeider inkluderer: *Ideology and Utopia*, *Essays on the Sociology of Knowledge*, *Essays on Sociology and Social Psychology*, *Essays on the Sociology of Culture*.

Mannheim hevdet at kunnskapssosiologien hadde to oppgaver: å analysere hvordan innholdet, men også kunnskapens gyldighet, i kunnskapens forskjellige former, ble determinert av sosiale faktorer (med et mulig unntak for matematikk og naturvitenskap), og dernest å undersøke hvilke sosiale betingelse som eventuelt kan gi et grunnlag for utviklingen av gyldig kunnskap. Mannheim undersøkte hovedsakelig kunnskap om samfunnet, om historisk utvikling og om politikk.<sup>101</sup>

Mannheims kunnskapssosiologi karakteriseres ved en insistering på kunnskapens sosialitet og kunnskap som kollektiv handling, kunnskapen er formet ved den enkeltes gruppetilhørighet. Selv om han anerkjente Marx' ideologikritikk som forløper for kunnskapssosiologien, kritiserte han den bevisste tilsløring som ideologien i følge Marx rommet. For Mannheim var ideologien uten moral og bevisste hensikter. Mannheim mente heller ikke som Marx at klassen utelukkende var den styrende gruppen; også generasjoner, statusgrupper, yrkesgrupper var førende. Dette brede perspektivet, ideologi og utopi som to tankesett som kan gjenfinnes i vidt forskjellige samfunn, ved forskjellige sosiale grupper, førte til at *Ideology and Utopia* ble innflytelsesrik.<sup>102</sup> Dette kan kalles strukturell pluralisme. Mannheim tilla likevel ikke individuell handling stor betydning – han hadde et strukturelt determinerende perspektiv på kunnskap.<sup>103</sup>

Med *Wissenssoziologie* og Mannheim, entrer historien USA og pragmatismen. Jeg vil nå gå litt tilbake i tid for å se på de amerikanske forutsetningene for Bergers kunnskapssosiologi i tidlig pragmatisme. Det fins i følge McCarthy paralleller mellom *Wissenssoziologie* og pragmatisme i disse grunntrekkene:<sup>104</sup> Bevisstheten ble forstått som en aktivitet,<sup>105</sup> kunnskap og handling var forbundet, *forandring* var prinsippet, og tilnærmingen var dialektisk, sett som en utveksling mellom subjekt og objekt. (Mead)

---

<sup>100</sup> Abercrombie (1986), s. 14.

<sup>101</sup> Eisenstadt (1987), s. 78.

<sup>102</sup> Eisenstadt (1987), s. 80.

<sup>103</sup> Abercrombie ser tre faser hos Mannheim – fra kulturanalyse av to sett med ideer, til hermeneutikk, til kunnskapssosiologi. (Abercrombie (1986), s. 12.)

<sup>104</sup> McCarthy viser til C. Wright Mills i "oppdagelsen" av denne parallellen. (McCarthy (1996), s. 65)

<sup>105</sup> McCarthy (1996), s 66: "mind was conceived as an activity",



## 1.6 USA, pragmatismen

Pragmatismens ideal var en kausal vitenskap, en søken etter årsaker til sosiale fenomener. Den posisjonerte seg både mot empirisme og idealisme, og hevdet at verken sanseinntrykk eller tenkning var pålitelig som grunnlag, en posisjon som lett kan ende i en umuliggjort forståelse mellom den tenkende og tenkningens objekt. Her finner imidlertid den sosiologiske pragmatisme, primært utformet ved Chicago-skolen i USA ved århundreskiftet, en alternativ løsning, i det den framholder at mentale bilder har et sosialt uttrykk, de kan observeres i den sosiale verden. Skolens kjennetegn blir grundige empiriske arbeider, og Chicago-skolen er kjent for sin jordnære profil, preget av de sosiale problemene og konfliktene i Chicago i mellomkrigstiden. Skolen representerte generelt et sosialt prosjekt, fokusert på sosiale reformer, en konkret og hverdagslig sosiologi med en samfunnsbyggende funksjon og et optimistisk menneskesyn.<sup>106</sup> Skolen var politisk liberal-demokratisk.

I denne pragmatismen har altså en mening sin motpart i en handling, i en praktisk konsekvens. Dette får konsekvenser for forståelsen av hva som er sant, virkelig og for synet på hva erkjennelse er. I pragmatismen forstås ikke virkeligheten som noe som kan gjengis som noe objektivt, den er en dynamisk prosess av aktivitet, den er sammensatt, og den målorientert. De tre sentrale personene ved Chicago på denne tiden er Charles S. Peirce (1839—1914) ”begrepers utsagn og mening skal forstås ud fra de kollektive handlings sammenheng hvori de indgår”,<sup>107</sup> William James (1842—1910), representert ved en lære om selvet, fokusert rundt identitet, psykologi og moral, innfører en teori om selvet som objekt for ens egne tanker (følelser, instruksjoner, korreksjon og begrep) og John Dewey (1859—1952).

Dewey ble representant for Chicago-skolen; han var tverrfaglig og favnet om områder som pedagogikk, politikk, filosofi og logikk. Han viste en optimisme med hensyn til menneskelig skaperkraft, representativ for pragmatismen generelt, og så bevisstheten som en prosess, utviklet i utveksling og i interaksjon med omgivelsene. Dewey hevdet at bevisstheten uttrykker mestring i møte med utfordringer. Interessen kretset altså rundt spørsmål om tenkning, læring og erkjennelse. Han mente at menneskets unike evne til å tenke, lære og å handle målrettet, førte til en refleksjon over handling, en læring. Bevissthetsutvikling er derfor en kontinuerlig prosess av tilpasning, basert på kommunikasjon og interaksjon, altså avhengig av en sosial ramme. Deweys teori blir videreutviklet av Mead.

---

<sup>106</sup> Moe (1994) hevder det sentrale argument lå i menneskesynet – det tenkende og bevisste menneske.

<sup>107</sup>

Charles Horton Cooley (1864—1929) utvikler en pragmatisk teori om selvet, han er også kjennetegnet ved et optimistisk menneskesyn, og anser sympati (snarere empati) som grunnleggende for den menneskelige natur, evnen til å sette seg i den andres sted. Dette er i følge Cooley utgangspunkt for utvikling av selvet og for utvikling av demokrati og offentlighet. Han innfører begrepene primærgruppe, ansikt-til ansikt-kontakt, samarbeid, vilfølelse og speil-jeg.<sup>108</sup>

Pragmatismen i USA ved århundreskiftet blir senere videreført av symbolsk interaksjonisme (en eksplisitt sosiologisk og pragmatisk teori, særlig representert ved Blumer), men tidlig pragmatisme eksisterte i lang tid uten synlig påvirkning på regjerende sosiologisk teoriutvikling, og etableringen av klassisk sosiologis tematikk ble lenge vurdert som et rent europeisk foretak<sup>109</sup>. Meads betydning for sosialpsykologien ble imidlertid tidlig erkjent.<sup>110</sup>

### Kunnskapssosiologiens epistemologi – Mead

It will be obvious from the discussion of subjective reality that the creation and maintenance of identity is closely bound up with the creation and maintenance of subjective reality. Therefore, theoretical work in social psychology is intimately connected with the sociology of knowledge, as it is defined by Berger (1966a). A theory of identity is a theory of the appropriation of a particular reality.<sup>111</sup>

George Herbert Mead (1863-1931) står plantet i kunnskapssosiologisk problematikk med sitt utgangspunkt i et dialektisk forhold mellom individ og samfunn. I sin filosofi som favner sosiologi og psykologi, prøver han å beskrive dette forholdet mellom selvet og samfunnet. Mead danner altså et epistemologisk grunnlag for kunnskapssosiologien.<sup>112</sup>

Mead presenterte et program for den fortolkende sosiologien, og virket ved Chicago-skolen. *Mind, self and society* (1962/1934), *The philosophy of the act* (1938) og *The philosophy of the present* (1959) ble utgitt posthumt, av hans elever.

---

<sup>108</sup> Andersen og Kaspersen (1996): Klassisk og moderne samfundsteori, s. 130..

<sup>109</sup> Nisbets henvist til i Andersen og Kaspersen (1996), s. 131.

<sup>110</sup> Israel henvist til i Andersen og Kaspersen (1996), s. .

<sup>111</sup> Abercrombie (1986), s. 26.

<sup>112</sup> Det er forskjellige fortolkninger om hvorvidt Mead representerer determinisme eller dialektikk. I Curtis og Petras (1982), s. 19, hevdes det at Meads standpunkt i en viss forstand, i spørsmålet om forholdet mellom en sosial orden og bevisstheten, ser samfunnet som førende, i og med at bevissthetens opprinnelse lokaliseres til kommunikasjonsprosessen, interaksjonen og at den sosiale orden er der på forhånd. McCarthy argumenterer for en dialektisk forbindelse: "However, it is to Mead that the social sciences are indebted for providing a fully developed theory of human agency that could account for the relativity of the individual and its social world – what Berger and Luckmann termed the "dialectic of objective and subjective reality." McCarthy (1996), s. 67. Man kan derfor hevde at Meads epistemologi både representerer den klassiske deterministiske og den nye kunnskapssosiologi.

Etter Meads død dannet det seg en skole av symbolsk interaksjonisme, basert på Meads filosofi. Denne sto i motsetning til en dominerende funksjonalisme som jeg kommer nærmere inn på i del 3. Symbolsk interaksjonisme hevdes å være et genuint amerikansk bidrag til sosiologisk teori.<sup>113</sup>

Meads foregripelse av symbolsk interaksjonisme er en teori om hvordan menneskene former verden til en meningsfullhet for seg, og den er knyttet til rollebegrepet. Roller er da sett som nøkkel til interaksjon mellom individ og samfunn. Meads teori viser til symbolenes (særlig språkets) sentrale betydning i konstitusjonen av bevissthet, personlighet og samfunnsmessig (sosial) orden, symbolene virker gjennom tenkning. Menneskene tenker i symboler, planlegger, vurderer, denne væremåten er knyttet til langsiktighet og refleksjon.<sup>114</sup>

Men mennesket er ikke født med bevissthet, verken om seg selv eller samfunnet, ei heller med et ferdig utviklet språk. Spørsmålet blir derfor hvordan bevissthet utvikles. Mead hadde et evolusjonistisk syn på både bevissthet og samfunn. Med hensyn til bevisstheten er språket meningsbærende. Barnet har et felles språk av gester som det deler med foreldrene, noe som representerer både kommunikasjon, å kunne oppfatte og sende signaler og en identifikasjon. En grunnleggende bevissthet knytter altså barnet til barnets miljø. Dette representerer i følge Mead den spesielle kompetanse å kunne ta den andres rolle, å kunne se seg selv gjennom andre (i lys av andre).<sup>115</sup>

Men Mead forstår ikke bevissthetsutvikling som kun en refleksjon av miljøet, en sammensmeltning. Snarere er den et produkt av subjektiv bevissthet og miljøpåvirkning, knyttet til sosial interaksjon. Den er resultatet av refleksjon, selvbevissthet, selvet, å se seg selv, som en aktør i verden og å se seg selv opp mot "de andre". Mead hevder altså vi trenger å "være et objekt for seg selv, ved å ta den andres rolle." Rollene kan være reelle eller forestilte. Jeg-rollen prøves ut, elementer godkjennes og forkastes, og stabiliseres til slutt. Dette skjer primært gjennom lek og spill. Bevisstheten utvikles altså gjennom interaksjon med omverdenen, kommunikasjon og aktiv utprøving og feiling, noe mer enn tilpasning. Bevisstheten er en indre aktivitet, en prosess. Mead representerer derfor en sosialiseringens dialektikk.

Proessen utvides etter hvert når aktøren får flere roller samtidig, samt at den blir bevisst at det er en lek. "De andre" utvides med tiden fra de signifikante andre, som er de

---

<sup>113</sup> Manning (2005), s. 2. Wutnow hevder at Berger selv har verdsatt Mead som trolig det viktigste amerikanske bidrag til sosiologien (Wutnow (1985), s. 22).

<sup>114</sup> Furseth og Repstad

<sup>115</sup> Moe (1995), s. 135.

nære omsorgspersoner, til de generaliserte andre, som er å se seg selv i en rolle og dens generalitet, dens representativitet, for eksempel mor som kvinne, ”og i rollenes potensielle mangfold i det mylder av mulige roller vi kan få.”<sup>116</sup> Her fordres en evne til å skjelne det spesifikke og spesielle fra det generelle. Mead hevder at selvet er ferdig utviklet når mennesket mestrer å ta rollen til den generaliserte andre. Dette innebærer i en samfunnsmessig sammenheng at samfunnets verdier og etablerte kunnskap er internalisert og integrert i et menneskes tanke og handling. Dette har to aspekter; mennesket har oppnådd likhet med alle andre (”me”, ”meg”), og mennesket er blitt et (selv)bevisst individ (”I”, ”jeg”). Dette peker til selvets vesen, et essensielt karaktertrekk: menneskets selvrefleksive evne, selvet som et objekt for seg selv – selvets kjerne og grunnstruktur.<sup>117</sup>

Dette innebærer individets og dets sosiale verdens relativitet, menneske og verden er gjensidig betingende hverandre.<sup>118</sup> Mead representerer altså et syn på interaksjon som tilpasning og forandring i gjensidig forbindelse. Hans handlingsbegrep forklarer menneskelig handling som både konstituert og konstituerende. Kognisjon er slik rekonstruktiv.<sup>119</sup>

Mead skisserer som nevnt opp to føringer; det materielt strukturerende og det psykisk strukturerende. Materialiteten som struktur er samfunnet, og består av liv og handling, dvs. mønstre, modeller for menneskelig samvirke. Det innebærer et rollesamfunn som er dynamisk (på grunn av menneskelig evne til kreativ tenkning) og tilpasningsdyktig. Mead representerer her et syn på samfunnet som et produkt av menneskelig virksomhet, en meningsdannende konstruksjon, som kommer til syne og sannsynliggjøres gjennom aktivitet.

Den menneskelige bevissthet er det sentrale i Meads tekster. Samtidig går samfunnet i en viss forstand forut for mennesket. ”Selvet oppstår ved at begrepet om den andre generaliseres, og den eller de andre finnes således i en viss forstand forut for selvet.”<sup>120</sup>

Meads fokus skiller seg fra Marx’, Durkheims og Webers, i et lite utarbeidet makroperspektiv. Andersen og Kaspersen framholder imidlertid at Mead essensielt er filosof, med handlingsteoriens sosiologiske anvendelse som det største bidrag til sosiologien. De sier at han i denne er nyskapende fordi han verken begynner med individ eller samfunn, men med den språklige kommunikasjon. Dette er banebrytende og foregripende. Kritikken av Mead har også vært knyttet til hans interaksjonelle optimisme, som kan kritiseres for å nedtone

---

<sup>116</sup> Moe (1995), s.

<sup>117</sup> Moe sier om dette: ”Begrepet om den generaliserte andre er derfor et meget vanskelig begrep som både innbefatter det materielt strukturerende og det psykisk strukturerende. Selvet er samtidig et produkt av subjektiv bevissthet og miljøets påvirkning.” (Moe (1995), s. )

<sup>118</sup> McCarthy (1996), s. 66.

<sup>119</sup> McCarthy (1996), s. 66?

<sup>120</sup> Østerberg (red.) (1984), s. 134.

konflikter, i å forstå kommunikasjon som den kontinuerlige friksjonsfrie rolleoverføringen han skisserer. Meads arbeid er en teori om sosiale handlingers konstitusjon.<sup>121</sup> Dette er hvor hans epistemologiske grunnlag for kunnskapssosiologien kommer til syne. Curtis og Petras hevder Meads teori om bevisstheten, selvet og samfunnet blir vesentlig for kunnskapssosiologien på to måter; i sin avklaring av den gjensidige relasjon mellom det sosiokulturelle miljø og det mentale, mellom individ og samfunn, og i det potensielle epistemologiske grunnlag det danner for kunnskapssosiologien.<sup>122</sup>

## 1.7 Alfred Schutz' fenomenologi<sup>123</sup>

Applications of phenomenology to the social sciences stem primarily from the writings of Maurice Merleau Ponty, and, more importantly, Alfred Schutz. The work of these writers re-emphasizes the call that had been put forth earlier by Weber, Mead, and others to give special consideration to the role of subjective meanings in social life ...<sup>124</sup>

Fenomenologien står i tradisjonen etter Kant og Hegel, men blir i stor grad preget og utformet av Husserl (1859—1938). Det tradisjonelle spørsmålet fenomenologien formulerer handler om hva som kan kalles virkelighet og hvordan mennesket kan få innsikt i en ytre virkelighet. Fenomenologien hadde som sitt siktemål å fornye den britiske erfaringsfilosofien til Hume, Berkeley og Locke, med empirien som førsteinstans. Husserl hevder vitenskapen tar for mye for gitt uten tilstrekkelig empirisk grunnlag, forskeren må istedenfor se bedre på tingens eget vesen, og sette sine fordommer til side.

Når årsak fører til virkning er det menneskets bevissthet som ser denne forbindelsen, mener Husserl. Han sier det eksisterer en ytre virkelighet, men den er formidlet til oss gjennom briller, det vil si gjennom en base av erfaring og i bevissthetens bilder. Dette blir da verden slik jeg ser den, min livsverden, og representerer en subjektiv bevissthet. Livsverdenen tas for gitt, i det den både har den egenskapen at man stoler på den, og den at man tror verden fortøner seg likt for andre som for en selv. Husserls perspektiv er derfor relativistisk, og han hevder at vitenskap kun er mulig som vitenskap om de strukturerende prosesser ved bevissthet, men da om bevissthet i ren form.

Alfred Schutz (1899-1959) søker å videreføre Husserls fenomenologiske prosjekt i sosiologien. Han kommer til New York via Paris i 1939 med sin familie, på flukt fra

---

<sup>121</sup> Andersen, s.

<sup>122</sup> Curtis og Petras (1982), s.19.

<sup>123</sup> Bygger i denne delen i stor grad på Moe (1994), Østerberg (1984) og Schutz (2002), samt Jan Bengtssons innledning til sistnevnte verk.

<sup>124</sup> Wuthnow m.fl (1985), s. 8.

hjemlandet Østerrike og byen Wien, etter Anschluss. Da har han allerede utgitt *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* i 1932. Han er bankfunksjonær på dagtid og med sin sosiologi utenom arbeidstid. Schutz entrer USA med det habsburgske monarkiets fall, første verdenskrig og innledningen til andre verdenskrig i bagasjen, dessuten er han preget av å være oppvokst i Wien, et kulturelt midtpunkt ved århundreskiftet, med ny jugendstilen i kunst og arkitektur og et akademisk miljø frontet av mennesker som Franz Brentano, Husserl og Freud<sup>125</sup>. Han har slik altså mye av den samme bakgrunnen som Berger senere vil bære med seg. I USA nærmer Schutz seg amerikansk pragmatisme, i form av James, Dewey og Mead. Han tar også kontakt med Parsons ved Harvard, men de har for uforenlige utgangspunkt til et mulig samarbeide.

Schutz arbeid kan deles i tre faser, en livsformsteoretisk (1924—28), en konstitusjonsteoretisk (1928—1940) og en pragmatisk-antropologisk (1940—1959), med sterk innflytelse fra europeisk fenomenologi og amerikansk pragmatisme.<sup>126</sup> Det er denne siste perioden som blir viktig for utformingen av Bergers teori, og det er denne jeg derfor vil fokusere på i presentasjonen av Schutz.

Schutz arbeid kan beskrives som både metodologisk og ontologisk, en konsekvent todelt interesse. Men det ontologiske har forrang, for å kunne forstå virkeligheten, må man vite hva den er, metoden må tilpasses virkeligheten. Det går et skarpt skille mellom disse to nivåer, ”... det levde livet och meningsstruktur, förvetenskaplig verklighet och vetenskaplig symbol- och meningsbildning.”<sup>127</sup> Her bygger Schutz på Bergson.

Den første undersøkelsen kalles regional ontologi, i Husserls språkdrakt, eller samfunnsfilosofi. Livet er umiddelbart og impulsivt, og kan først forstås i ettertid. Her er linjer til hermenutisk tradisjon, og Diltheys og Webers samfunnsvitenskapelige utvikling av denne, som definerer den forstående sosiologien som tolkning av den subjektive mening hos de sosiale aktørene. Her skiller Schutz seg fra moderne fenomenologis intensjonalitetsteori (bevissthetens rettethet mot noe annet enn seg selv, som impliserer en mening i de umiddelbare omgivelser). Schutz videreutviklet teorien om relasjonen mellom liv og mening. Hans livsformsteori, utformet i den første perioden, arbeidet Schutz med gjennom hele resten av sitt virke. Arbeid fra denne tiden ble først publisert som *Theorie der Lebensformen* i 1981.

I 1942 får han en stilling ved New School of Social Research i New York, et radikalt lærested for innvandrere – ”the university in exile”. Resten av Schutz’ vitenskapelige

---

<sup>125</sup> Bengtsson (2002), s. 7.

<sup>126</sup> Bengtsson (2002), s. 9.

<sup>127</sup> Bengtsson (2002), s. 10.

produksjon blir utgitt posthumt. *Collected Papers* utgis i 1962/-64/-66 og *Strukturen der Lebenswelt* i 1975/-84 i samforfatterskap med Luckmann. Schutz arbeider med Husserls fenomenologi og Webers begrep om forståelse – *Verstehen*.

I Webers handlingsteori er dette en betoning av det essensielle ved å søke etter den mening aktørene selv knytter til de forskjellige handlinger. Schutz kritiserer Weber for ikke å fange det fundamentale ved temaet. Schutz stiller spørsmålet om hva det innebærer at menneskene har en felles verden og en intersubjektivitet. Hvordan er dette mulig? Med fenomenologien svarer han at mennesket i den naturlige innstillingen tar verden for gitt og at det med denne innstillingen er selvinnsynsende at alle oppfatter det likt. Sosialiteten består altså i at menneskene er innstilt på å samhandle og samtenke, fordi vi tar det for gitt at vi lever i en felles verden. I motsetning til Husserl mener Schutz at denne sosialiteten kan studeres vitenskapelig.

I sosialiseringen samt i hverdagserfaringene bygger mennesket opp et kunnskapslager som består av forståelses- og handlingsformer. Denne kunnskapsbasen gjør mennesket kapabelt for handling og gir det en forståelse av meningen ved andres handlinger. Det utgjør vår virkelighet, vår livsverden. Livsverdenen er knyttet til samsvar i et menneskes omgivende miljø, følelsen av et "vi", en felles orienteringsplattform. Livsverdenen støtter slik opp om den naturlige innstillingen til verden og muliggjør at verden, slik den framtrer for et menneske, kan tas for gitt. Utenfor denne er det en ytre verden, representert ved "de andre", som er en kilde til utfordringer av livsverden, de etablerte "sannheter".

Schutz' hverdagsbegrep er sentralt. Han identifiserer hverdagskunnskap som typifiseringer, som krever en fortolkende sosiologi. Denne må i følge Schutz gå veien med aktørene, men han hevder at kunnskapen må overskride hverdagskunnskapen, og slik bli en typifisering av 2. orden (innsikt i miljøets perspektiv). Dette innebærer en sosiologi som ikke forutsetter en objektiv verden, som er direkte tilgjengelig for avlesning, Schutz hevder at samfunn og individ ikke eksisterer i en slik allmenn form, og åpner slik for et relativistisk perspektiv i sosiologien.<sup>128</sup>

Når Berger begynner studiene ved New school of social research er Alfred Schutz en av flere markante lærekrefter der. Han blir som alle de hittil nevnte i sosiologisk tradisjon, men som den eneste i face-to-face situasjonen, skjellsettende/av stor betydning for utformingen av Bergers kunnskapssosiologi.

Berger står både i kunnskapssosiologisk tradisjon og kunnskapssosiologisk fornyelse. Han viderefører, med modifikasjoner, elementet fra den klassiske kunnskapssosiologi – determinisme som fundamental dynamikk: kunnskap, og dermed mennesket, formes av de samfunnsmessige strukturene, fordi de har oppnådd en uavhengighet som produkt, og fordi mennesket opplever dem som virkelige i betydningen eksisterende i kraft av seg selv, utenfor mennesket selv. Dermed *gis* de en uavhengig eksistens og eksisterer som formende objekt. Dette er derfor også historien om Bergers kunnskapssosiologi som en videreføring av den determinisme som ble beskrevet i deler av del 1, og som preget klassisk kunnskapssosiologi i stor grad. Determinismen kommer til syne i Bergers kjernebegreper om *internalisering*, prosessen Berger ser som del av en kontinuerlig, dialektisk bevegelse. Internaliseringsbegrepet har Berger overtatt fra klassisk kunnskapssosiologi, og det utgjør hva McCarthy kaller klassisk kunnskapssosiologis første premiss, det deterministiske aspektet. Strukturene former vår kunnskap.

Helt avgjørende for Bergers perspektiv er imidlertid at denne dialektiske bevegelsen også (og som utgangspunkt) innebærer den prosess Berger kaller menneskelig *eksternalisering*. Eksternaliseringen er for Berger et første premiss og et utgangspunkt for dialektikken, det er her pendelen egentlig begynner å svinge og dens fortsatte bevegelse er hele tiden avhengig av at troen på strukturene som virkelige opprettholdes i individenes bevissthet. Dette er et fornyende aspekt for kunnskapssosiologien — mennesket som konstruktør med kunnskap som verktøy, skaper og formidler av menneskets egen virkelighet og opprettholdende denne virkeligheten. Virkeligheten er kultur og mennesket er kulturskaper.

Forståelsen av virkeligheten *både* som kommunisert og fortolket og slik formet gjennom kunnskap, *og* kunnskapen selv som formet gjennom den samme strukturelle virkeligheten, skaper et rom imellom struktur og aktør hvor handlingen utspiller seg og todelingen mellom aktør og struktur oppløses. Berger representerer den nye kunnskapssosiologien, og hva McCarthy kaller kunnskapssosiologiens andre premiss.<sup>129</sup> Dette er et fornyende aspekt for kunnskapssosiologien altså, men likevel et område hvor Berger bygger på klassisk sosiologisk tradisjon. Jeg vil nå presentere Bergers kjernebegreper med blick for arven fra klassisk sosiologi.

---

<sup>129</sup> McCarthy (1996), s. 12.



## Del 2 Bergers kjernebegreper – fra aktør og struktur til dialektikk

It will already be evident that our redefinition of its nature and scope would move the sociology of knowledge from the periphery to the very center of sociological theory. We may assure the reader that we have no vested interest in the label “sociology of knowledge.” It is rather our understanding of sociological theory that led us to the sociology of knowledge and guided the manner in which we were to redefine its problems and tasks.<sup>130</sup>

Denne delen er tenkt som et bindeledd mellom del 1 og del 3. Fremstillingen av kjernebegrepene er i stor grad en nærlesning av Bergers dialektiske system, basert på *SCR* og *SC*. Min presentasjon av Bergers kjernebegreper lener seg på framstillingen i *SCR* og *SC*.<sup>131</sup> Slik jeg ser det er Bergers språk en viktig grunn til at teoriene treffer leseren, at de er overbevisende og at de berører. For å fange opp engasjementet og for å gjengi Bergers kjernebegreper og univers på en best mulig måte, har jeg lagt meg tett opp til teksten. Det har også vist seg nødvendig å presentere det sammenhengende systemet som en sammenhengende tekst, på grunn av dialektikken som jeg forstår som fundamental og tydelig tilstede i Bergers teori.

Noe av det nye ved Bergers dialektiske system består i *kombinasjonen* av perspektiver. Arven kan sies å favne en tendens til strukturorientering fra Marx, Durkheim og i noen grad Mead, det vi presenterte som klassisk kunnskapssosiologis fremste premiss, samfunnet som determinerende. Den kan også sies å bestå i en påvirkning fra en aktørorientering i klassisk sosiologi hos Weber og Schutz, et fokus på individets subjektive mening. Arven kan ikke minst sies å romme en dialektisk bevegelse, som både kan spores hos Marx og i fenomenologisk tradisjon, men som kan sies å representere noe nytt i kunnskapssosiologisk tradisjon. Arven fra klassisk sosiologi er altså tydelig til stede i *SCR* og *SC*. Den er også eksplisitt henvist til i noteapparatet. Min framstilling av denne arven har som utgangspunkt min egen lesning, fortolkninger i sekundærlitteraturen og Bergers egne henvisninger.

Sentrale begreper for Bergers kunnskapssosiologi er ”virkelighet” og ”kunnskap”.

”Virkelighet” defineres som en kvalitet ved fenomener, en anerkjennelse av fenomenenes væren som uavhengig av menneskets vilje, av at fenomenene har en autonom eksistens, og<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 18.

<sup>131</sup> Jeg har også tatt i bruk oversettelsene *Den samfunnsskapte virkelighet* (2000) og *Religion, samfund og virkelighet* (1993), som grunnlag for framstillingen av Bergers kjernebegreper.

<sup>132</sup> Denne virkeligheten er en *sosial* virkelighet.

”kunnskap” defineres generelt som en overbevisning om at fenomenene er virkelige og at de har visse karakteristika.<sup>133</sup>

It will be enough, for our purposes, to define ”reality” as a quality appertaining to phenomena that we recognize as having a being independent of our own volition (we cannot ”wish them away”), and to define ”knowledge” as the certainty that phenomena are real and that they possess specific characteristics. It is in this (admittedly simplistic) sense that the terms have relevance both to the man in the street and to the philosopher.<sup>134</sup>

Berger ønsker å unngå en epistemologisk og metodologisk diskusjon, som han hevder står utenfor kunnskapssosiologiens domene som *empirisk* disiplin. Samtidig anerkjenner han spørsmålet om selvrefleksivitet:

To include epistemological questions concerning the validity of sociological knowledge in the sociology of knowledge is somewhat like trying to push a bus in which one is riding. To be sure, the sociology of knowledge ...leads towards epistemological questions concerning sociology itself as well as any other scientific body of knowledge.<sup>135</sup>

Likevel fastholder han at disse spørsmålene ikke kan løses innenfor sosiologiens egne rammer, men tilhører filosofien og samfunnsvitenskapelig metodologi.<sup>136</sup>

Oppgaven Berger tar fatt på i *SCR* er en sosiologisk undersøkelse av hverdagslivets virkelighet, eller som han skriver: ”more precisely, of knowledge that guides conduct in everyday life...”<sup>137</sup>. Undersøkelsen begynner derfor med en avklaring av den virkeligheten slik den er tilgjengelig for ”the commonsense of the ordinary members of society.”<sup>138</sup> Dette utgjør en klargjøring av grunnlaget for kunnskap i hverdagen, nemlig de objektiviseringer av subjektive prosesser og betydninger som danner den *intersubjektive* verden. Til tross for arbeidets teoretiske karakter er det altså rettet mot en forståelse av en virkelighet som utgjør ”the subject matter” av *empirisk* sosiologi – hverdagslivets verden.<sup>139</sup>

---

<sup>133</sup> Videre i presentasjonen vil jeg – som i *SCR* og *SC* – ikke bruke anførselstegn ved bruken av disse begrepene, de er da ment i den ovenfor nevnte betydning. Jeg bruker begrepene altså som Berger gjør, med en intendert klamme rundt ontologisk status.

<sup>134</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 1.  
<sup>135</sup>

<sup>136</sup> Vi skal senere komme tilbake til dette i et blikk på Bergers metodiske-ideal.

<sup>137</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 19.

<sup>138</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 19.

<sup>139</sup> Farganis hevder Berger og Luckmanns prosjekt er en avvisning av Marx og Mannheims kunnskapssosiologi, en kritikk av diskursen om intellektuell kunnskap. (James Farganis (2004): *Readings in Social Theory: The Classic Tradition to Post-modernism*. New York: McGraw-Hill (4. utgave), s. 304.)

## 2.1 Hverdag som virkelighet<sup>140</sup>

My knowledge of everyday life has the quality of an instrument that cuts a path through a forest and, as it does so, projects a narrow cone of light on what lies just ahead and immediately around; on all sides of the path there continues to be darkness.<sup>141</sup>

All bevissthet er for Berger intensjonell, rettet mot et objekt.<sup>142</sup> Mennesket lever med forskjellige virkelighetssfærer, eksempelvis drøm, fantasi, hverdag, kunst, religiøsitet. En vandring fra en sfære til en annen – ”transition” – oppleves som et sjokk og innebærer et skifte i oppmerksomhetsnivå.

Hverdagen er den mest virkelige virkelighet – ”the paramount reality”. I denne uignorerbare og insisterende virkelighet er mennesket mest tilstede og bevisstheten mest konsentrert: ”I experience everyday life in the state of being wide awake.”<sup>143</sup>

Hverdagsvirkeligheten forekommer også ordnet, den virker allerede uavhengig av erfaring av den, organisert rundt kroppens ”her” og tilstedeværelsens ”nå”. Hverdagslivets verden er en intersubjektiv verden (i motsetning til andre virkeligheter, eksempelvis drømmer).

”Commonsense knowledge is the knowledge I share with others in the normal, self-evident routines of everyday life.”<sup>144</sup>

---

<sup>140</sup> Berger finner fenomenologien som deskriptiv disiplin best egnet til å beskrive grunnlaget for hverdagskunnskap. Den innledende delen om hverdagsvirkeligheten fra SCR er basert på materiale som da var utgitt, Schutz’ og Luckmanns *Die Strukturen der Lebenswelt* (bind 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, og bind 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984). I følge Berger er SCR basert på Schutz i behandlingen av grunnlaget for kunnskap i hverdagen, men også i deler av bokas videre argumentering. Ikke minst i prosjektet om en utvidelse av kunnskapssosiologien krediteres Schutz: ”It will be clear that, despite the exclusion of the epistemological/methodological problem, what we are suggesting here is a far-reaching redefinition of the scope of the sociology of knowledge, much wider than what has hitherto been understood as this discipline. The question arises as to what theoretical ingredients ought to be added to the sociology of knowledge to permit its redefinition in the above sense. We owe the fundamental insight into the necessity for this redefinition to Alfred Schutz.” (Berger og Luckmann (1967), s. 15.)

<sup>141</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 45.

<sup>142</sup> Her bygger Berger som nevnt på Schutz, og representerer med dette et av fenomenologiens kjernepunkter: bevissthetens intensjonalitet. Berger framhever imidlertid at forbindelsen til den fenomenologiske arven er begrenset til Schutz’ snarere enn Husserl, og til Schutz’ sosialteori snarere enn hans filosofi, men denne forbindelsen er til gjengjeld omfattende (Berger (1986): s. 223). Nilsén (2000) beskriver Schutz’ betydning for innledningskapittelet om hverdagsvirkeligheten i SCR: ”En mer omfattende internalisering av, och identifikasjon med, någon annans teoretiska ansats är nog svår att finna i moderna akademiska texter.” Imidlertid er det mulig å se at Bergers metodiske ideal skiller seg fra Schutz’ fenomenologiske prosjekt mot objektivisme i sosiologien. ”En objektivistisk oppfatning av sosiologi har tappat mark i det sociologiska samfundet under senare delen av 1900-tallet till förmån för en subjektivistisk oppfatning. En av de tidigaste kritikerna av en objektivistisk oppfatning var Alfred Schutz. Hans sociologiska ansats tar avstamp i en kritik av den logiska positivismens begränsande definition av sociologins och samhällsvetenskapens område.” (Nilsén 2000, s. 67). Berger beskriver den rent beskrivende fenomenologiske metode som ”empirisk”, men ikke ”vitenskapelig”. (Berger og Luckmann (1967), s. 20.) Schutz’ metode, av Schutz selv kalt en ”empirisk vitenskap om duet”, kan også beskrives som fortolkende sosiologi, som ”genom en vetenskapelig metod – idealtypmetoden, syftar till att nå en kunskap om den meningskontext duet, eller den andre, handlar utifrån.” (Nilsén 2000, s. 16). Vi kommer nærmere inn på Bergers metode i del 3.

<sup>143</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 21.

<sup>144</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 23.

Denne hverdagsvirkeligheten oppleves som naturlig og tas for gitt. Den bekreftes ved sin tilstedeværelse, inntil kontinuiteten blir brutt av et problem, noe som igjen fører til forsøk på integrasjon. Mennesket er i hverdagslivets verden i den naturlige innstillingen, en innstilling preget av fornuft, og i arbeidslivet, drevet av et pragmatisk motiv. Integrasjon av problemområder er mulig og bidrar til en utvidelse av hverdagsvirkeligheten, så lenge problemene ikke er del av en helt annen virkelighet. Eksempelvis blir mekanikeren som er ekspert på amerikanske biler utfordret om en kunde ber ham reparere en Volkswagen. Hverdagens innlysende rutine er brutt, men det ukjente problemet er ikke umulig å integrere med hjelp av fornuften, det er hele tiden innenfor hverdagsvirkeligheten. Et annet eksempel fra *SCR* beskriver kolleger som hviskende stimler sammen i et hjørne. Forklaringene er av forskjellig slag; de kan foregå innenfor hverdagslivets verden, for eksempel i forklaringen om at det er tomt for papir eller at de diskuterer en eventuell streik. Derimot vil en mistanke om at kollegene i felleskap har blitt psykotiske, gi et problem av et annen slag. Det peker mot en annen virkelighet.

Andre virkeligheter virker som lukkede betydningsområder i forhold til hverdagsvirkeligheten, som enklaver innenfor en overordnet virkelighet. Den overordnede virkeligheten sirkler inn de andre, og bevisstheten ender alltid i den overordnede virkelighet, for eksempel som i oppvåkningen fra en drøm. Andre virkeligheter resulterer dog i oppmerksomhets-vending bort fra hverdagsvirkeligheten.

Skifte i bevissthet til et lukket betydningsområde er mer radikalt enn et skifte innenfor hverdagslivet, og i religiøs sammenheng har dette ofte blitt beskrevet som et ”sprang”. Men alltid er den hverdagslige verden overordnet og egentlig dominerende: ”It is important to stress, however, that the reality of everyday life retains its paramount status even as such “leaps” take place. If nothing else, language makes sure of this.”<sup>145</sup> Språket er altså knyttet til hverdagslivets verden. En oversettelse fra for eksempel drømmenes, de teoretiske, estetiske eller religiøse virkelighetssfærer til hverdagens språk innebærer en forvrengning, den favner ikke alt. Språket bærer ikke for eksempel begrepet om rom, meningen ved et kunstverk eller mystikerens møte med det hellige:

Yet all these –dreamer, physicist, artist and mystic—*also* live in the reality of everyday life. Indeed, one of their important problems is to interpret the coexistence of this reality with the reality enclaves into which they have ventured.”

---

<sup>145</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 26.

Hverdagslivets verden framtrer altså som noe absolutt, og den er strukturert i både tid og rom.<sup>146</sup>

Tidsstrukturen fortoner seg som en faktisitet. Mennesket må synkronisere sine egne prosjekter med den absolutte tidsstruktur, som er kontinuerlig og endelig. Ens eget liv blir en episode, i en tidsstrøm som var der før jeg ble født, og vil være der etter min død. Bevisstheten om en uunngåelig død tydeliggjør begrensningen i tid i forhold til virke og selvrealisering. Døden som uunngåelig bringer en underliggende angst inn i tilværelsen, knyttet til et ønske om å leve. Tiden er påtvunget, dette innebærer at kronologien er gitt, man beveger seg fra A til Å. Eksempelvis må man først bestå eksamen før man har turnus. Den samme tidsstruktur gir den historisitet som styrer min situasjon i hverdagslivets verden, for eksempel at man blir født én bestemt dato, begynner på skole på en annen og begynner å jobbe på en tredje. Imidlertid er disse datoer også lokalisert innenfor en mye større historie: "... and this "location" decisively shapes my situation"<sup>147</sup>. For eksempel kan jeg bli født under det store bankkrakk, med tap av fars formue som konsekvens, eller begynne på skolen rett før revolusjonen bryter ut, eller begynne å arbeide like etter 1. verdenskrig. Denne påtvungethet av tidens struktur og retning gjelder altså både for den enkelte dag og for biografien i sin helhet, og tidsstrukturen gir hverdagen sitt preg av virkelighet, den får den til å virke reell: "Only within this temporal structure does everyday life retain for me its accent of reality."<sup>148</sup> I tilfeller av desorientering, for eksempel ved oppvåkning etter bevisstløshet, kommer trangen til en reorientering innenfor hverdagens tidsstruktur. Hverdagen representerer en standardtid, og denne er intersubjektivt tilgjengelig.

## Hverdagens sosiale interaksjon

The reality of everyday life is shared with others. But how are these others themselves experienced in everyday life? Again, it is possible to differentiate between several modes of such experience.<sup>149</sup>

Forventninger om mønstre for den sosiale interaksjonen kalles typeinndelingsskjemaer. De består av mine og dine fordommer for mønsteret en gitt sosial situasjon og interaksjon skal

---

<sup>146</sup> Tid er det som interesserer Berger i oppgavens sammenheng.

<sup>147</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 28.

<sup>148</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 28.

<sup>149</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 28. I begrepet "multiple realities" kan man se en linje mellom Berger og Schutz. Denne forståelsen av *problemene* ved en opprettholdelse av en felles virkelighet, og problemene ved en eksistens av felles virkelighet, knyttet til mangfoldet av virkeligheter, binder teoriene sammen. Det kreves et arbeid for å opparbeide og fastholde en felles virkelighet. Berger viser som nevnt til betydningen av blikket for mangfoldet av virkeligheter, det Schutz kaller "multiple realities" ("Epilogue", i Woodhead, s. 190).

følge. Jeg har visse forventninger til meg selv, den eller de jeg interagerer med, og til samspillet oss imellom.

Typifiseringer gjelder for former for sosiale relasjoner, men de anonymiseres med økende grad av avstand til ansikt-til-ansikt situasjon – i tillegg til avstand er de avhengige av interesse og intimitet. De sosiale relasjonene omfatter også forgjengere og etterkommere, de går utover bekjente eller samtidige.

Ansikt-til-ansikt situasjonen er prototypen på sosial interaksjon/samhandling, og andre tilfeller av interaksjon er avledet av den. I ansikt-til-ansikt situasjonen er andres subjektivitet ”nær”, og den andre er gjennomført virkelig. Dette er en del av hverdagens helhetlige virkelighet, og slik ”massive and compelling”. Den eneste utfordrer til denne nærheten er en selv, og på en måte kjenner jeg meg selv best, i min subjektivitet, min fortid. Men kjennskapet til en selv krever refleksjon, og er ikke umiddelbart tilgjengelig, mens ”the other, however, is so appresented in the face-to-face situation.”<sup>150</sup> Dessuten vil en slik refleksjon over en selv ofte være en gjenspeiling av andres innstilling, det vil være en speiling av andres holdning.

Forholdet er fleksibelt i en ansikt-til-ansikt situasjon, mønstrene er mer modifiserbare, og kan lettere påvirkes av mønsterbrudd i utvekslingen, nettopp på grunn av den andres nærvær som massivt og uomtvistelig, det blir vanskelig å holde fast ved sin egen idé i et ras av eventuelle motstridende og insisterende bevis, i den andres nærværenhet. Utfallet er slik mer åpent enn i en fjernere form for sosiale relasjoner. Samtidig er typeinndelingsskjemaene også i funksjon i ansikt-til-ansikt situasjonen:

...while it is comparatively difficult to impose rigid patterns on face-to-face interaction, even it is patterned from the beginning if it takes place within the routines of everyday life.<sup>151</sup>

Det er sentralt hvorvidt relasjonen er nær eller fjern, graden av anonymitet: “An important aspect of the experience of others in everyday life is thus the directness or indirectness of such experience.”<sup>152</sup> Dette gir et spekter av typifiseringer, med økende grad av anonymitet med avstand til ansikt-til-ansikt situasjonen, fra min indre sirkel med hyppig felles nærvær til anonyme abstraksjoner: ”Sosial structure is the sum total of these typifications and of the recurrent patterns of interaction established by means of them. As such, social structure is an essential element of the reality of everyday life.”<sup>153</sup> Sosial struktur er slik vesentlig for hverdagslivets verden.

---

<sup>150</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 29.

<sup>151</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 30.

<sup>152</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 32.

<sup>153</sup> Berger og Luckmann (1967), 33.

## Hverdagens språk og kunnskap

”Human expressivity is capable of objectivation, that is, it manifests itself in products of human activity that are available both to their producers and to other men as elements of a common world.”<sup>154</sup>

Disse objektiveringene utgjør hva Berger kaller registre over de subjektive prosessene hos produsentene. Hverdagens virkelighet er fylt av objektiveringer, men enda viktigere, de er en forutsetning for dens muliggjørelse.

Et viktig eksempel på objektivering er tegndannelse. Dette dekker menneskets produksjon av tegn, og det kan skilles fra andre former for objektiveringer ved den eksplisitte hensikt å være et register over subjektive meninger, de har en objektiv tilgjengelighet bortenfor en subjektiv intensjon umiddelbart gitt i en her-og-nå situasjon. Denne uavhengigheten kaller Berger ”detachability”<sup>155</sup>.

Forskjellige tegnsystemer kan for eksempel være et system av gester, kroppsbevegelser eller materielle artifakter. Men det viktigste tegnsystem i menneskesamfunnet, er språket<sup>156</sup>.

The common objectifications of everyday life are maintained primarily by linguistic signification. Everyday life is, above all, life with and by means of the language I share with fellowmen. An understanding of language is thus essential for any understanding of the reality of everyday life.<sup>157</sup>

Han skjelner mellom ”vocal expressivity” og ”linguistic significations”, og hevder at kun det sistnevnte er språk, i det det muliggjør en frikobling fra her-og-nå situasjonen. Ansikt-til-ansikt situasjonen er opphav til språket, men det er likevel uavhengig og kan frigjøres fra opprinnelsen. Grunnen til dette er grunnleggende dets potensiale til å kommunisere mening som ikke er knyttet til subjektivitet i her-og-nå situasjonen. Dette deler språket med andre tegnsystemer, men språket er svært variert og komplekst, noe som gjør det spesielt potensielt uavhengig: ”In this way, language is capable of becoming the objective repository of vast accumulations of meaning and experience, which it can then preserve in time and transmit to following generations.”<sup>158</sup>

Språket har en særegen kvalitet som tegnsystem i gjensidighet/vekselvirkning. En kontinuerlig produksjon av vokale tegn i samtalen, kan bli synkronisert med den kontinuerlige subjektive intensjon til deltakerne i samtalen:

---

<sup>154</sup> Berger og Luckmann (1967), 34.

<sup>155</sup> Berger og Luckmann (1967), 36.

<sup>156</sup> Berger definerer her språket som ”a system of vocal signs”. Berger og Luckmann (1967), 36.

<sup>157</sup> Berger og Luckmann (1967), 37.

<sup>158</sup> Berger og Luckmann (1967), 37.

Both of us hear what each says at virtually the same instant, which makes possible a continuous, synchronized, reciprocal access to our two subjectivities, an intersubjective closeness in the face-to-face situation that no other sign system can duplicate. What is more, I hear myself as I speak... language makes "more real" my subjectivity not only to my conversation partner but also to myself.<sup>159</sup>

Hverdagen er altså språkets opphav og primære referanse, i denne virkelighet er jeg helt våken - wide awake - og jeg er dominert av et pragmatisk motiv. Om språket refererer til andre virkeligheter, har det alltid en rot i fornuftens hverdagsvirkelighet. Språket er objektivt, det eksisterer utenfor meg, og det former meg i sitt bilde, jeg står regelbundet overfor språket. Samtidig gir språket meg en mulighet for en kontinuerlig objektivisering av en stadig voksende erfaring, dette innebærer en utvidelse av språket. Språket er også typifiserende for erfaringen, noe som både innebærer at noe blir offentlig referansebærende, felles meningsbærende, en mulighet for andre til å forstå. Det innebærer også en anonymisering, alle kan identifisere seg, alle kan ha den samme erfaring: "In this way, my biographical experiences are ongoingly subsumed under general orders of meaning that are both objectively and subjectively real."<sup>160</sup>

Språkets kapasitet til overskridelse av her-og-nå situasjonen gjør det til brobygger mellom virkelighetssfærer i hverdagen og til en integrerer til en meningsfylt helhet, en overhengende baldakin. Disse overskridelsene har romlige, tidsmessige og sosiale aspekter: "As a result of these transcendences language is capable of "making present a variety of objects that are spatially, temporally and socially absent from the 'here and now'." "... an entire world can be appresented to me at any moment."<sup>161</sup>

Alle meningsfulle (significative) temaer som er brobyggende og spenner over flere virkelighetssfærer kan defineres som symbol, og den lingvistiske formen som muliggjør overskridelsen kalles et symbolsk språk. Lingvistisk tegndannelse oppnår høyeste grad av uanhengighet fra hverdagens "her og nå" på det symbolske nivå; språket arbeider seg inn på områder som er hva Berger kaller "not only de facto, but a priori unavailable to everyday experience"<sup>162</sup> Språket konstruerer gigantiske byggverk som tilsynelatende befinner seg over hverdagsvirkeligheten som overhengende himmel:

Language now constructs immense edifices of symbolic representations that appear to tower over the reality of everyday life like gigantic presences from another world. Religion, philosophy, art, and science are the historically most important symbol systems of this kind.<sup>163</sup>

---

<sup>159</sup> Berger og Luckmann (1967), 37.

<sup>160</sup> Berger og Luckmann (1967), 39.

<sup>161</sup> Berger og Luckmann (1967), 39.

<sup>162</sup> Berger og Luckmann (1967), 40.

<sup>163</sup> Berger og Luckmann (1967), 40.



Og på samme måte som språket evner å konstruere symboler som er abstrahert fra erfaringen av hverdagsvirkelighet, kan språket hente tilbake disse, og indoktrinere dem som objektivt virkelig del av hverdagslivets verden: "I live in a world of signs *and* symbols every day."<sup>164</sup>

Språket skaper semantiske *soner* av mening, som er lingvistisk avgrenset. Vokabular, grammatikk og syntaks blir tilpasset strukturen av disse semantiske sonene. Dette innebærer at man bygger opp et system av klassifisering, blant annet til skille mellom kjønn og tall, å handle og å være, og en differensiering av intimitet, eksempelvis i former for tiltale – "du" og "De". Med disse semantiske sonene muliggjør språket objektivisering, bevaring og akkumulasjon av biografisk og historisk erfaring. Det bygger seg slik opp et sosialt kunnskapslager, "a sosial stock og knowledge". Denne akkumulering er selektiv, styrt av de semantiske sonene: "The accumulation, of course, is selective, with the semantic fields determining what will be retained and what "forgotten" of the total experience of both the individual and the society."<sup>165</sup> Gjennom erfaringen som samles opp, blir et sosialt kunnskapslager konstituert, og dette lager er tilgjengelig for individet i hverdagens verden, og overføres fra en generasjon til den neste.

Kunnskapen inkluderer innsikt i egen situasjon og begrensninger ved den: "Participation in the social stock of knowledge thus permits the 'location' of individuals in society and the 'handling' of them in the appropriate manner."<sup>166</sup> Siden hverdagslivet domineres av pragmatiske motiver er standardisert kunnskap<sup>167</sup> en viktig del av det sosiale kunnskapslager.

Det sosiale kunnskapslager deler inn virkeligheten i grader av fortrolighet, intimitet/familiarity, det innebærer at det er noen områder jeg har detaljkunnskap om, og noen hvor kunnskapen i større grad er overflatisk og upresis. Kunnskapslageret stiller også med typeinndelingsskjemaer som er nødvendig i de store daglige rutinene, typifiseringer som går utover det tidligere nevnte typeinndeling av andre, til typifisering av alle former for hendelser og erfaringer, både i møte med det sosiale og naturen: "'I know what to do' with regard to all these others and all these events within my everyday life."<sup>168</sup>

Kunnskap om hverdagslivet aksepteres som gyldig og tas for gitt, inntil problemer oppstår som ikke kan løses ved denne kunnskapen. Den er troverdig for meg så lenge den virker på en tilfredsstillende måte. I tilfeller av tvil vedrørende grunnsetningene mine, som når

---

<sup>164</sup> Berger og Luckmann (1967), 41.

<sup>165</sup> Berger og Luckmann 1967, 41.

<sup>166</sup> Berger og Luckmann 1967, 42.

<sup>167</sup> Kunnskap begrenset til pragmatisk kompetanse i rutinehandlinger.

<sup>168</sup> Berger og Luckmann 1967, 43.

de blir utfordret av noe utenfor hverdagsvirkeligheten, for eksempel en vits, et skuespill, en filosofisk retning eller en gudstjeneste, henter hverdagsvirkeligheten meg etterpå inn igjen, jeg blir igjen hva jeg egentlig er. Bare når den tilpassede kunnskapen ikke fungerer på det tiltenkte feltet, blir det virkelig et problem: "only when my maxims fail to 'deliver the goods' in the world to which they are intended to apply are they likely to become problematic to me 'in earnest'".<sup>169</sup>

Kunnskapslagerets integrerte hverdagsverden er ikke dekkende for helheten:

...the reality of everyday life always appears as a zone of lucidity behind which there is a background of darkness. As some zones of reality are illuminated, others are adumbrated. I cannot know everything there is to know about this reality.<sup>170</sup>

Hverdagskunnskapen er ordnet etter relevans. De grunnleggende relevansstrukturene som refererer til hverdagslivet, kommer fra det sosiale kunnskapslageret, ferdig til bruk. De styrer orienteringen av hvilken kunnskap som er viktig og riktig for meg, i lys av meg som klassifisert type, eksempelvis "mann" og "handlingens mann" osv.

Det sosiale kunnskapslager har som helhet også sin egen relevansstruktur. Dette blir for eksempel tydelig i hvilket studie som er relevant for et gitt samfunn, ut fra et objektivt kunnskapslager. Kan studier av bevegelser på himmelen forutsi bevegelser på aksjemarkedet, eller kan forsnakkelser være relevant i en avsløring av en persons sexliv? Relevansstruktur er slik knyttet til et samfunns objektiverte kunnskapslager.

Den sosiale fordelingen av kunnskap innebærer at forskjellige mennesker sitter inne med forskjellig informasjon. "The social distribution of knowledge thus begins with the simple fact that I do not know everything known to my fellowmen, and vice versa, and culminates in exceedingly complex and esoteric systems of expertise."<sup>171</sup> Innsikten i denne distribusjon er selv en viktig del av menneskets kunnskapslager.

Med denne fenomenologiske beskrivelse av grunnlaget for kunnskapen i hverdagen som utgangspunkt, begynner Berger sin undersøkelse av den sosiale konstruksjon av virkeligheten, som han hevder er kunnskapssosiologiens sentrale studieobjekt. Han presiserer at han bryter med tradisjonen av metodologiske og epistemologiske undersøkelser innen kunnskapssosiologien:

The sociology of knowledge ... will feed problems to this methodological inquiry. It cannot solve the problems within its own proper frame of reference. We therefore exclude from the sociology

---

<sup>169</sup> Berger og Luckmann (1967), 44.

<sup>170</sup> Berger og Luckmann (1967), 44.

<sup>171</sup> Berger og Luckmann (1967), 46.

of knowledge the epistemological and methodological problems that bothered both of its major originators.<sup>172</sup>

## 2.2 Bergers ontologi: Verdenskonstruksjon og opprettholdelse

Bergers kunnskapssosiologi tar utgangspunkt i virkelighetens og kunnskapens sosiale relativitet, og retter interessen mot *prosessene* bak kunnskapens sosiale etablering som virkelighet, som en verden.<sup>173</sup> Berger hevder forholdet mellom samfunn og menneske må forstås ut fra et dialektisk prinsipp. Kunnskapens plass i dette er knyttet til kunnskapens kvalitet som virkelighetsdefinerende og mennesket som kunnskapsbærer.

Samfunnet er først og fremst et menneskeskapt produkt. Det virker stadig tilbake på sin produsent, men det har ikke noen autonom væren bortenfor denne produksjon:

Society is a dialectic phenomenon in that it is a human product, and nothing but a human product, that yet acts back upon its producer. Society is a product of man. It has no other being except that which is bestowed upon it by human activity and consciousness. There can be no social reality apart from man. Yet it may also be stated that man is a product of society. ... Man cannot exist apart from society.<sup>174</sup>

Likevel, sier Berger altså, kan mennesket sies å være et produkt av samfunnet fordi samfunnet stadig virker på sin produsent. Den individuelle biografien finner sin plass, den er en episode, i en allerede eksisterende samfunnshistorie som går forut for og overlever den. Individet blir også en person, det får en identitet og konstituerer sitt liv med sine handlinger i samfunnet og som en følge av *sosiale prosesser*.

Denne utveksling er i følge Berger den eneste forklaring som evner å dekke den empiriske virkelighet, det sosietale fenomens fundamentale dialektikk. Dialektikken kan forstås som en pendel, hvor all bevegelse og eksistens i utgangspunktet ligger hos mennesket. I fellesskap skaper menneskene et samfunn med tradisjoner, institusjoner og historie, som kontinuerlig virker, tilsynelatende uavhengig av sin produsent, tilbake på mennesket. Denne verden blir hele tiden skapt, vedlikeholdt og opprettholdt av mennesket, samtidig som den konfronterer mennesket som en uavhengig virkelig struktur. Mennesket og verden virker slik på hverandre i en uendelig bevegelse.<sup>175</sup> Dette beskriver Berger ved de tre begrepene

---

<sup>172</sup> Berger og Luckmann (1967), s 14.

<sup>173</sup> Berger og Luckmann (1967), 3. OM verdenskonstruksjon og begrepet verden: "The term "world" is here understood in a phenomenological sense, that is, with the question of its ultimate ontological status remaining in brackets." (SC (1969), 187). Begrepet verden brukes altså, som virkelighetsbegrepet og kunnskapsbegrepet, uten henvisning til ontologisk status.

<sup>174</sup> Berger (1969): s., 3

<sup>175</sup> Det dialektiske aspektet hos Berger har likhetstrekk med Marx' dialektiske bevegelse – en bearbeidelse av natur som igjen endrer den menneskelige natur. Berger skriver også selv at han har overtatt den dialektiske bevegelsen fra Marx, særlig slik den er utformet i Økonomiske og filosofiske manuskripter. Dialektikken kan

*eksternalisering, objektivisering og internalisering*, de tre prosessene i den dialektiske bevegelsen. Eksternalisering omhandler menneskets ikke-materielle og materielle verdensproduksjon og menneskets verdensvedlikehold. Objektivisering innebærer at det menneskeskapte i menneskets bevissthet nå er fristilt fra sitt opphav og erfares som et objekt, ikke et produkt, forbindelsen er brutt. Internalisering dekker den prosessen som finner sted når det objektiverte igjen legger føringen for mennesket, det påvirker mennesket, det former det i kraft av sin uavhengighet, og virker slik tilbake på mennesket. Berger presiserer imidlertid at det handler om en kontinuerlig prosess i begge retninger, eksternalisering, objektivisering og internalisering skjer ikke etter hverandre i tid, men i løpende gjensidighet.<sup>176</sup>

As far as the societal phenomenon is concerned, these moments are *not* to be thought of as occurring in a temporal sequence. Rather society and each part of it are simultaneously characterized by these three moments, so that any analysis in terms of only one or two of them falls short. The same is true of the individual member of society, who simultaneously externalizes his own being into the social world and internalizes it as an objective reality. In other words, to be in society is to participate in its dialectic.<sup>177</sup>

---

også ses som en fenomenologisk dialektikk. For eksempel drøfter Ainley om den dialektiske bevegelsen hos Berger ikke snarere har fenomenologiske røtter (Ainley (1986), fra s. 42). Ainlay viser til Bergers behandling av de tre prosessene i dialektikken: eksternalisering, objektivisering og internalisering, og knytter dette til fenomenologisk intensjonalitet: "The dialectics of Hegel, Marx, and even Mead (especially between the 'I' and the 'me') influence his work. Nevertheless, I would argue that his readings of these other writers are filtered by phenomenological assumptions (rather than the other way around)." (Ainlay (1986), s. 43). Også Wuthnow bemerker at Bergers dialektiske perspektiv kan knyttes til en fenomenologisk tilnærming til kulturanalyse (Wuthnow et al. (1985), s. 40). Dette kommer jeg tilbake til nedenfor i et blikk på kunnskapssosiologiens fornyelse og Bergers dialektikk på den amerikanske scenen.

<sup>176</sup> Imidlertid innebærer dialektikken at i den individuelle biografi er mennesket internaliserende først, i utviklingen av et selv og en verdensforståelse, i sosialiseringen. Mennesket etterlikner de mønstre og roller det observerer, før det kan bli seg selv, før det utvikler et jeg. Her bygger han på Mead.

<sup>177</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 129. Men Bergers perspektiv representerer også tendenser til både aktør- og strukturorientering – det er åpent for fundamentalt forskjellige lesninger, i noen grad på grunn av uklarheter og spenninger i tekstene. De ulike kritikkene av SCR og SC viser at han har blitt lest både som strukturalist og subjektivist, mye med grunnlag i den *praksis* de mener han legger for dagen, i hvilken betoning han velger. Det er imidlertid også mulig å hevde at den sterke kritikken som har blitt rettet mot ham *både* som aktør- og strukturorientert viser i hvilken grad dialektikken er overbevisende. Både struktur og aktør-perspektivet er dominerende og nærværende. Abercrombie representerer en fortolkning av Berger som strukturorientert. Han hevder at Bergers teorier i stor grad er fokusert på objektive strukturer. Han presiserer at begge perspektiver er i bruk hos Berger, men at det er en spenning. Abercrombie kritiserer Berger for ikke å ha utviklet frihetsaspektene ved sin sosiologi i så stor grad som de konservative temaene (som antropologiske konstanter, mennesket som biologisk styrt av død, søvn, glemsel, og sosialt styrt av behovet for orden), og at det derfor er en spenning mellom frihet og determinering i Bergers praksis: "Surrounded by such forces, human beings have little scope for activities other than the routine. ... In sum, one half of the dialectic of *The Social Construction of Reality*, the stress on human activity in the construction of the social world is, *in practice*, suppressed by the sheer weight of forces, not only biological, but also social. The conversation between the individual and social structure is entirely one-sided (Abercrombie (1986), s. 29). Imidlertid hevder Pål Repstad en vanligere oppfatning, at Berger er aktørorientert: "His considerations on culture, while including such macroscopic concerns as the modernization of institutions, harken back repeatedly to the needs of the individual – for meaning and purpose, for a secure world in which to live, for a sense of personal coherence." (Repstad (1992), s. 11). Som vi har sett er denne lesningen av Berger som individorientert ikke entydig, da flere av Bergers kritikere hevder hovedtyngden ligger på de objektive strukturers tvingende føringer og en menneskelig opplevelse av nødvendighet, ikke valgfrihet. Likevel, kritikerne av Bergers *praksis* enes om et felles angrepspunkt i den spenning de mener å finne mellom aktør- og strukturperspektiv hos Berger. (Se for eksempel Abercrombie (1986), Wuthnow (1985), Repstad(1992)).

## Verdenskonstruksjon<sup>178</sup>

“Society is a human product”<sup>179</sup>

I følge Berger er menneskets eksternaliserende vesen et empirisk faktum og en antropologisk nødvendighet. Eksternalisering er ”the ongoing outpouring of human being into the world”<sup>180</sup>. Denne kontinuerlige aktiviteten og dette uttrykket resulterer i verdenskonstruksjon og verdensvedlikeholdelse. Eksternalisering er videre en fundamentalt ordnende (nomiserende) og meningsskapende aktivitet. Språk, institusjoner, trossystemer og ideologier er viktige produkter av en slik eksternalisert søken etter en ordening av tilværelsen som meningsfull. Mennesket uttrykker seg og virker i verden, og nedlegger slik sin egen orden over erfaringen. Bakenfor dette hevder Berger det ligger en fundamental opplevelse av verden som uordnet og kaotisk, og et tilsvarende behov for en mening og en ordening av erfaringen.<sup>181</sup>

## Mening

Virkeligheten har i følge Berger både en objektiv og en subjektiv side. Det subjektive ved virkeligheten innebærer at den er meningsfylt for den enkelte,<sup>182</sup> og det objektive, at den har en tinglighet som sosial orden, den oppleves som en uavhengig faktisitet, selv om den er en menneskelig konstruksjon.

Eksternalisering er et forsøk på å ordne erfaringen, å gjøre den meningsfull. De objektive strukturer som skapes og bekreftes gjennom eksternaliseringen, danner en tilsynelatende uavhengig plattform, som gjør den menneskelige innsats mer usynlig og overflødig, og dermed synes verden mindre tilfeldig. Det objektive, sosiale nomos som internaliseres, kan ordne ens egen subjektive erfaring. Biografien kan bli *meningsfull*. Fortiden, den aktuelle strøm av erfaringer i nået, og fremtiden – alt kan struktureres inn i denne orden og gi mening.<sup>183</sup> Derfor representerer anomi – Bergers definisjon er *radikal adskillelse fra den sosiale verden* – en trussel mot individet. En slik adskillelse er truende i

---

McCarthy og Wenneberg sier imidlertid som nevnt at Berger representerer en dialektisk teori (McCarthy (1996), s. 2.) og at teorien kombinerer to former for konstruktivisme (Wenneberg (2001)).

<sup>178</sup> Berger (1969), s. 4.

<sup>179</sup> Berger (1967), s. 61.

<sup>180</sup> Berger (1969), s. 4.

<sup>181</sup> Handlingsbegrepet hos Berger kan knyttes til Marx' idé om virke som antropologisk nødvendighet, og pragmatismen. De antropologiske forutsetninger for eksternaliseringen kan ses i lys av Marx' lære om den antropologiske nødvendigheten av menneskelig virke og produksjon, en aktivitet rettet ut mot verden. Mennesket er et virksomt vesen. Marx tar utgangspunkt i arbeidet som virke, mens Berger vektlegger meningsaspektet, men han definerer det eksternaliserte både som immaterielle og materielle produkter. Abercrombie bekrefter at Bergers antropologiske forutsetninger og dialektiske metode er hentet fra Marx (Abercrombie (1986), s. 16.). Den antropologiske nødvendigheten av aktivitet er også i følge Berger basert på den filosofiske antropologi i form av Gehlen og Plessner, ideen om mennesket som mangelfullt utrustet og derfor institusjonsbygger.

<sup>182</sup> I vektleggingen av subjektiv mening bygger Berger på Weber og Schutz.

<sup>183</sup> Dette nomos er sosialt betinget. Det favner mennesket både som sosialt og meningssøkende vesen.

kraft av den emosjonelle adskillelsen, men også truende i kraft av en sviktende orienteringsevne blant erfaringene og et mulig tap av virkelighetssans og identitet. Adskillelsens største fare er faren for meningsløshet. Den antropologiske forutsetning for dette, er et menneskelig krav om mening som har ”instinktets styrke”.

Nomisering blir derfor samfunnets viktigste funksjon. Berger kaller dette et vern mot terror, og han er intens i sin beskrivelse av nomos og anomi. Utgangspunktet for eksternaliseringen og de anomiske forholdene er mennesket som instinktuelt mangelfullt utrustet. Berger viser altså til et *biologisk* grunnlag for menneskets eksternaliseringsbehov:<sup>184</sup>

Man occupies a peculiar position in the animal kingdom. Unlike the other mammals he has no species-specific environment, no environment firmly structured by his own instinctual organization. ... The specificity of these animals' environment, however, is much more than a geographical delimitation. It refers to the biologically fixed character of their relationship to the environment, ... In this sense, all non-human animals, as species and as individuals, live in closed worlds whose structures are predetermined by the biological equipment of the several animal species. By contrast, man's relationship to his environment is characterised by world-openness.<sup>185</sup>

Fordi mennesket er ufullendt ved fødselen, er det svært sårbart for miljøpåvirkning i avgjørende faser av utviklingen, og inntar slik en særstilling i dyreriket. Menneskelige instinkter er ved fødselen uspesialiserte og ikke styrt mot et arts-spesifikt miljø. ”Man's instinctual organization may be described as underdeveloped, compared with that of the other higher mammals. Man does have drives, of course. But these drives are highly unspecialized and undirected.”<sup>186</sup> Dyrene går derimot inn i livet styrt av instinkter, og følgen av de høyt spesialiserte drifter blir derfor at ethvert dyr lever i et miljø som er spesifikt for den enkelte art. Det særegne for mennesket ligger dermed på det instinktive området og innebærer en verdensåpenhet, et fravær av program: ”Man's world is imperfectly programmed by his own constitution.”<sup>187</sup> Den åpne verden må derfor formes ved menneskets egen aktivitet. Dette svakere instinktet fører også til en spesiell smidighet: ”This means that the human organism is capable of applying its constitutionally given equipment to a very wide and, in addition, constantly variable and varying range of activities.”<sup>188</sup> Spedbarnet er prisgitt sitt miljø, det sosiale – det er formbart. Menneskelig tilværelse er en åpen tilværelse, som innebærer en

---

<sup>184</sup> I framstillingen av mennesket som biologisk ufullendt, viser Berger til Gehlens og Plessner filosofiske antropologi (Berger og Luckmann (1967), s. 47).

<sup>185</sup> De antropologiske implikasjonene av begrepet ”verdensåpenhet” baserer seg i følge Berger på Gehlen og Plessner. (Berger og Luckmann (1967), s. 47).

<sup>186</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 48.

<sup>187</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 5.

<sup>188</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 48.

ekstrem menneskelig smidighet. Smidigheten er en ressurs og en nødvendighet for overlevelse.<sup>189</sup>

Berger framhever antropologiske konstanter som ”åpnende” rammer, som likevel er rammer, for sosio-kulturelle formasjoner (konstanter som verdens-åpenhet og en smidighet i den instinktuelle struktur), men selve handlingsmønsteret er ikke i utgangspunktet programmert i en slik åpen verden:

Humanness is socio-culturally variable. In other words, there is no human nature in the sense of a biologically fixed substratum determining the variability of socio-cultural formations. There is only human nature in the sense of anthropological constants (for example, world-openness and plasticity of instinctual structure) that delimit and permit man's socio-cultural formations.

Det determineres imidlertid av de samme sosio-kulturelle formasjoner:

But the specific shape into which this humanness is molded is determined by those socio-cultural formations and is relative to their numerous variations. While it is possible to say that man has a nature, it is more significant to say that man constructs his own nature, or more simply, that man produces himself.<sup>190</sup>

Det finnes slik også for menneskene et miljø som går forut for den enkelte, men det er konstruert av et sosialt fellesskap. Det determinerende ved dette selvskapte miljø gjør at Berger kan si at mennesket skaper sin egen natur, og at denne natur er grunnlagt i menneskets biologiske konstitusjon.<sup>191</sup>

There is thus a biological foundation to the process of “becoming man” in the sense of developing personality and appropriating culture. The latter developments are not somehow superimposed as alien mutations upon the biological development of man, but they are grounded in it.<sup>192</sup>

Dette biologiske fraværet av instinkter gir ustabile forhold: “The human organism lacks the necessary biological means to provide stability for human conduct.”<sup>193</sup>

Verden er altså grunnleggende ustabil – en ustabilitet på to plan. Menneskets forhold til verden er ikke gitt, det må hele tiden gjenskapes – mennesket *er* i en gitt verden som går forut for det, samtidig som det *skaper* en verden – og mht. menneskets forhold til sin egen kropp, mennesket kan ikke hvile i sin egen kropps drift, men må uavbrutt uttrykke seg i aktivitet, gjenopprette en balanse. Denne ustabiliteten i tilværelsen fører til at mennesket

---

<sup>189</sup> Berger hevder de grunnleggende antropologiske forutsetninger er sterkt basert på Marx og filosofisk antropologi ved Plessner og Gehlen.

<sup>190</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 49.

<sup>191</sup> Her bygger han på Marx. Berger skiller mellom Marx' antropologi og Freuds ikke-dialektiske utgangspunkt: “There is a fundamental dichotomy between the conception of man as a self-producing being and a conception of “human nature.” This constitutes a decisive anthropological difference between Marx and any properly sociological perspective on the one hand (especially one that is grounded in Meadian social psychology), and Freud and most non-Freudian psychological perspectives on the other. (Berger og Luckmann (1967), s. 195.

<sup>192</sup> Berger (1969), s. 5.

<sup>193</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 51.

gjennom sin egen aktivitet ”... specializes his drives and provides stability for himself.”<sup>194</sup> I denne prosessen realiserer mennesket sin væren, og konstruerer en verden for seg selv. Denne verden er kulturen, og den er knyttet til en ordening av erfaring.

Og tross denne ustabiliteten fortøner verden seg som en ordnet virkelighet, en sosial orden. Det store spørsmålet i Bergers arbeid er hvordan verdens orden er kommet i stand.

The human organism lacks the necessary biological means to provide stability for human conduct. Human existence, if it were thrown back on its organismic resources by themselves, would be existence in some sort of chaos. ... Empirically, human existence takes place in a context of order, direction, stability. The question then arises: From what does the empirically existing stability of human order derive?<sup>195</sup>

Berger hevder svaret kan gis på to plan. For det første er enhver gitt sosial orden forut for en individuell biografisk utvikling. Det neste spørsmål som da reiser seg, er hvordan denne forutgående, men likevel konstruerte og derfor skjøre orden, er oppstått. Det generelle svar han gir er at sosial orden er en kontinuerlig menneskelig produksjon, produsert gjennom kontinuerlig eksternalisering. “Social order exists *only* as a product of human activity.”<sup>196</sup> Denne konstruerte karakteren ved verden handler om at den er i et større *tids*perspektiv og en videre forstand enn innenfor den enkeltes liv, *kollektivt*, på *makroplan*, skapt – den er over lang tid bygd opp av menneskelig aktivitet, i en menneskelig menings- og ordenssøken.

Hvordan skaper mennesket denne sosiale orden verden? Dette er knyttet til Bergers teori om institusjonalisering: “To understand the causes, other than those posited by the biological constants, for the emergence, maintenance and transmission of a social order one must undertake an analysis that eventuates in a theory of institutionalization.”<sup>197</sup>

Grunnlaget for institusjonalisering er *vanedannelse*, aktører som over tid samhandler i et sosialt system. De utvikler *typifiseringer* av hverandres handlinger. Disse typifiseringer danner mønstre som er grunnlaget for gjensidige roller som aktørene spiller ut mot hverandre. Når disse rollene blir tilgjengelige for andre samfunnsmedlemmer, er typifiseringene i følge Berger institusjonalisert, offentliggjort – de åpnes opp for deltakelse og for å innta rollene. De er *objektivert*. Vaner gir en psykologisk gevinst, mennesket slipper å ta valg: “Habitualization provides the direction and specialization of activity that is lacking in man’s biological equipment, thus relieving the accumulation of tensions that result from undirected drives.”<sup>198</sup>

---

<sup>194</sup> Berger (1969), s. 6.

<sup>195</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 51.

<sup>196</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 52.

<sup>197</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 52.

<sup>198</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 53.



Institusjoner er karakterisert ved historisitet og kontroll, de skapes over tid og de representerer kontroll, i kraft av sin eksistens, gjennom forhåndsdefinerte mønstre for oppførsel. Det logiske ved en institusjon og dens berettigelse hviler ikke i institusjonene selv, i følge Berger. "... reflective consciousness superimposes the quality of logic on the institutional order."<sup>199</sup> Språket er viktigste verktøy til en integreringen av institusjoner, det vil si opprettholdelse av institusjonen. Språket objektiverer felles erfaring, og blir slik både basis og verktøy i det kollektive kunnskapslageret. Språket er kunnskap i seg selv, og språket er middel til kunnskap. Dessuten er det middel for objektivering av ny erfaring, inkorporering av dette i kunnskapslageret og middel til overføring av sedimentert kunnskap i tradisjonen. Sedimentering innebærer bevaring av erfaring i bevisstheten: "... they [erfaringene] congeal in recollection as recognizable and memorable entities."<sup>200</sup> Roller er veien til institusjonenes integrering i den individuelle erfaring. Når typifisering forekommer i et rom med et objektivert kunnskapslager, felles for flere aktører, er det roller involvert: "Roles are types of actors in such a context."<sup>201</sup> Rollene representerer den institusjonelle orden. Også institusjonenes representasjon ved lingvistiske objektiveringer og symbolske representasjoner i fysiske objekter:

"All these representations, however, become "dead" (that is, bereft of subjective reality) unless they are ongoingly "brought to life" in actual human conduct. The representation of an institution in and by roles is thus the representation par excellence on which all other representations are dependent."<sup>202</sup>

Individene utfører institusjonaliserte handlinger i konteksten av sin biografi:

This biography is a reflected-upon whole in which the discrete actions are thought of not as isolated events, but as related parts in a subjectively meaningful universe whose meanings are not specific to the individual, but socially articulated and shared."<sup>203</sup> "Only by way of this detour of socially shared universes of meaning do we arrive at the need for institutional integration."<sup>204</sup>

Berger hevder at dette har store konsekvenser for analyse av sosiale fenomener. Hvis integrasjonen av en institusjonell orden kun kan forklares i lys av den kunnskap samfunnsmedlemmene har av den, blir en undersøkelse av denne kunnskapen fundamental for en forståelse av den institusjonelle orden.

---

<sup>199</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 64.

<sup>200</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 67.

<sup>201</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 74.

<sup>202</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 75.

<sup>203</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 65.

<sup>204</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 65

## Objektivering

### “Society is an objective reality”<sup>205</sup>

I forståelsen av produktene av eksternalisering, åpner Berger for et skille mellom produsent og produkt. Produktet opparbeider en selvstendighet over tid, en status av ekstern tinglighet, det erfares som noe ytre, og begynner da å *virke* på mennesket. Dette er grunnlaget for objektiveringsbegrepet.<sup>206</sup>

This transformation of man's products into a world that not only derives from man, but that comes to confront him as a facticity outside of himself, is intended in the concept of objectivation. The humanly produced world becomes something “out there.” It consists of objects, both material and non-material, that are capable of resisting the desires of their producer. Once produced, this world cannot simply be wished away. ...It stands outside the subjectivity of the individual as, indeed, a world.<sup>207</sup>

Objektiverte produkter får altså uintenderte konsekvenser/bruksområder, de begynner å leve sitt eget liv, de får sin egen indre logikk. Dette gjelder både for materielle og immaterielle ting i følge Berger, eksempelvis både plogen og språket. Berger viser til fortellingen om trollmannens læregutt, der bøttene fortsetter å tømme seg, i tråd med sitt eget program, de kommer ut av menneskets kontroll.<sup>208</sup> Den samme mekanisme gjelder for språk, institusjoner og verdier, hevder Berger. Når de er formet, begynner de å forme mennesket. For eksempel kan et menneskes verdier gi skyldfølelse, når man ikke handler i overensstemmelse med dem.

---

<sup>205</sup> Berger (1967), s. 61. Objektiveringsbegrepet kan sies å være bygd på en fenomenologisk tilnærming til Hegel og Marx, se Ainley (1986), s. 42.)

<sup>206</sup> Wuthnow hevder at både Durkheim og Georg Simmel har vært viktige for Bergers forståelse av objektiv virkelighet. (Wuthnow m.fl (1985), s. 22) Berger presiserer imidlertid selv at Durkheims samfunnsteori er modifisert av Marx' dialektikk og Webers subjektive meningsteori: “Our view of the nature of social reality is greatly indebted to Durkheim and his school in French sociology, though we have modified the Durkheimian theory of society by the introduction of a dialectical perspective derived from Marx and an emphasis on the constitution of social reality through subjective meanings derived from Weber.” (Berger og Luckmann (1966), s. 17.) Abercrombie mener at den sosiale virkelighets tvingende karakter i stor grad er basert på Durkheim, og at Webers innflytelse er tydelig i forståelsen av virkelighetskonstruksjon gjennom subjektiv mening. (Abercrombie (1986), s. 16. Også Wuthnow bemerker at Berger kombinerer perspektivene fra Weber og Durkheim, “the social definitionist” og “the social factist”. Wuthnow hevder videre at Berger til tross for at han lener seg mot webersk og fenomenologisk tradisjon, er en av flere som har prøvd å knytte disse tradisjonene sammen, og en av de få som til en viss grad har lyktes med det (Wuthnow m.fl (1985), s. 54).

Videre sier han at det er mulig å se Bergers fortolkning av Weber og Durkheim som relativt fri:

“Now, it is certainly possible to argue that Berger's reading of Weber and Durkheim is rather partial. It is difficult to maintain that Weber's primary interest was in the ‘subjective meaning complex of action’ and that maxim means that individual consciousness has an analytical autonomy, since so much of his empirical work takes a very different direction. As Turner argues, Weber's sociological pessimism was closely tied to a deterministic perspective of social reality ‘whose structure and process has a logic independent of the will and consciousness of individual agents’... (Turner vist til i Abercrombie (1986), s. 16.)

Men Abercrombie presiserer at Bergers dialektikk ikke avhenger av en slik lesning av klassisk sosiologi:

“Berger's dialectic does not *depend* on a particular reading of classical sociological writers even though the theoretical device is proposed as a means of overcoming a classical sociological problem.” (Abercrombie (1986), s. 16.) Det er altså i følge Abercrombie åpent for andre betraktninger rundt Bergers dialektikk og tilknytningen til klassisk sosiologi.

<sup>207</sup> Berger (1969), s. 8.

<sup>208</sup> Berger (1969), s. 9.

Tale og tenkning blir formet av grammatikken i språket vi har skapt. Og et viktig punkt i Bergers teori er institusjonalisering: institusjonene i samfunnet som mennesket står overfor, fortøner seg som ytre, mektige og kontrollerende instanser.

Kulturens<sup>209</sup> materielle og immaterielle produkter får slik objektiv status. Dette er en objektivitet i dobbel forstand. Den er objektiv både i kraft av at den oppleves som en ekstern samling av objekter, som eksisterer utenfor menneskets bevissthet – i den virkelige verden.<sup>210</sup> I tillegg er den objektiv fordi er tilgjengelig for et fellesskap, opplevelsen og forståelsen av kulturen er åpen for alle: "Culture is there for everybody."<sup>211</sup> Eksempelvis er institusjonenes eksistens i samfunnet, en realitet mennesket i fellesskap aksepterer, og ikke noe som kun eksisterer i den enkeltes bevissthet. Berger mener kulturen karakteriseres ved ikke bare å være menneskelig produsert, men også menneskelig opprettholdt: "... the cultural world is not only collectively produced, but it remains real by virtue of collective recognition. To be in culture means to share in a particular world of objectivities with others."<sup>212</sup> Dette gjelder også for den delen av kulturen som utgjør samfunnet: "Society confronts man as external, subjectively opaque and coercive facticity."<sup>213</sup>

Samfunnet, i egenskap av objektiv virkelighet, representerer altså en verden hvor mennesket kan finne en plass. Individets biografi omslutes av samfunnet, og den "... unfolds as a series of events *within* that world. Indeed, the individual's own biography is objectively real only insofar as it may be comprehended within the significant structures of the social world."<sup>214</sup> Eksempler på offisielle, objektive biografi-fortolkninger er navn, yrke, opphav og sivil status.

Berger sier videre at samfunnets konstituerende elementer som alle er objektive, er institusjoner, roller og identiteter. Individet får utdelt et rollesett og en avgrenset identitet av samfunnet, som det inntar i en gitt institusjonell kontekst. Familien er et eksempel på en institusjon. Rollespillet beskrives ved uttrykket *indre konversasjon*. Mennesket fører i siste instans en indre dialog med seg selv og seg selv i en objektivert rolle, og det er denne dialog som gjør sosialisering mulig.<sup>215</sup>

Berger skriver at samfunnet i hovedsak manifesterer seg gjennom sin tvingende makt. Det er vesentlig for Bergers teori at den fundamentale tvangen ikke ligger i midlene til sosial

---

<sup>209</sup> Kultur, i betydningen menneskeskapte og menneskelig opprettholdt.

<sup>210</sup> Berger (1969), s. 10.

<sup>211</sup> Berger (1969), s. 10.

<sup>212</sup> Berger (1969), s. 10.

<sup>213</sup> Berger (1969), s. 11.

<sup>214</sup> Berger (1969), s. 13.

<sup>215</sup> Ved introduksjonen av uttrykket *indre konversasjon* viser Berger til Mead.

kontroll, men i et samfunns evne og makt til å representere virkelighet. Språket kan tjene som eksempel – objektivt virkelig i kraft av at det er *der*, en ferdig konstruert og felles anerkjent verden av begreper, hvor menneskene kan forstå seg selv og hverandre.

### **Kultur som ustabil orden og mening**

Den orden og mening som skapes og objektiveres i materialitet og immaterialitet, er kulturen. Kulturen er vesensforskjellig fra naturen på ett punkt – den er ikke fastlagt, men skapes og gjenskapes til enhver tid, den er et produkt av kontinuerlig menneskelig aktivitet. Dette innbærer i følge Berger en innebygget skjørhet og en forutbestemthet for forandring. Behovet for orden og kulturens skjørhet er for Berger et fundamentalt problem: "The cultural imperative of stability and the inherent character of culture as *unstable* together posit the fundamental problem of man's worldbuilding activity."<sup>216</sup>

Bergers kulturbegrep omfatter all menneskelig produksjon. Kultur er menneskelige immaterielle og materielle produkter. Verktøy er det materielle produkt mennesket bruker til å forme naturen i sitt bilde. Språket er et immaterielt produkt (det viktigste tegnsystemet). Gjennom dette skaper mennesket også en symbolsfære.

Berger hevder at samfunnet ikke er annet enn en del av den ikke-materielle kultur. "Society is that aspect of the latter [ikke-materiell kultur] that structures man's ongoing relations with his fellowmen. As but an element of culture, society fully shares in the latter's character as a human product."<sup>217</sup> Som del av kulturen er samfunnets væren og virkelighetsstatus avhengig av mennesket. Samfunnets struktur er ikke naturgitt, og kan heller ikke spores tilbake til en menneskelig natur. Det eneste sikre som kan sies om menneskelig natur, er at det er menneskets natur å produsere en verden.

Samfunnet står i en særstilling blant de kulturelle formasjonene, det har en framstående posisjon. Dette på grunn av den andre antropologiske kjensgjerning – menneskets sosialitet. Menneskets verdensbyggeri er alltid et kollektivt foretak. I fellesskap skapes verktøy, språk, verdier og institusjoner<sup>218</sup>. Den virkelighet Berger beskriver er en *sosial* virkelighet:

Man's self-production is always , and of necessity, a social enterprise. Men *together* produce a human environment, with the totality of its socio-cultural end psychological formations. None of these formations may be understood as products of man's biological constitution, which, as

---

<sup>216</sup> Berger (1969), s. 6.

<sup>217</sup> Berger (1969), s. 7.

<sup>218</sup> Læren om institusjoner og det antropologiske grunnlag for disse, er bygd på Gehlen.

indicated, provides only the outer limits for human productive activity. ... Solitary human being is being on the animal level ...<sup>219</sup>

Bergers teori om sosialitet, kultur og samfunn er dialektisk, og samfunnet som objektiv virkelighet er knyttet til objektiviseringsprosessen. Med den får samfunnet en egen eksistens og virker derfor strukturerende:

Society ... is not only an outcome of culture, but a necessary condition of the latter. Society structures, distributes, and co-ordinates the worldbuilding activity of men. And only in society can the products of these activities persist over time.<sup>220</sup>

Men den førende objektive virkelighet er likevel en skjør verden, som fordrer stadig gjenskapning.

### **Verdensvedlikeholdelse**

Berger viser til tre prosesser som bidrar til å styrke den sosiale orden – sosialisering, sosial kontroll og legitimering.

*Sosialiseringsprosessen* er i følge Berger samfunnets svar på et samfunns problem med å overføre objektiverte betydninger fra en generasjon til en annen. Han hevder at den går utover en ren læringsprosess, og både består av et lære- , identifikasjons- og representasjonsaspekt. Individet ikke bare lærer, men både identifiserer seg med og formes av det objektiverte, i tillegg opptas ubejektiviseringene i individet som gjør dem til sine, altså representerer dem. Han mener disse tre aspektene ved sosialiseringen er likeverdige.

Berger sier videre at sosialiseringens funksjon er å sikre enighet om samfunnets grunnprinsipper: "Socialization seeks to ensure a continuing consensus concerning the most important features of the social world."<sup>221</sup> De sosialt konstruerte verdenene er skjøre fordi menneskene har motstridende interesser, kort hukommelse eller liten læringsevne: "All socially constructed worlds are inherently precarious. Supported by human activity, they are constantly threatened by the human facts of self-interest and stupidity."<sup>222</sup> Sosialiseringens suksess fordrer symmetri mellom samfunnets objektive verden og individets subjektive verden, altså en vellykket internalisering. En assymetri gir i følge Berger dårlig overlevelse for et samfunn, fordi det blir vanskelig å opprettholde tradisjonene.

Sosialiseringen er altså en livslang prosess, og den representerer essensielt verdensvedlikeholdelse. Konversasjonen bygger opp en verden og opprettholder denne i individets bevissthet, og fortsatt kontinuitet er den sosiale ordens primære påbud.

---

<sup>219</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 51.

<sup>220</sup> Berger (1969), s. 7.

<sup>221</sup> Berger (1969), s. 29.

<sup>222</sup> Berger (1969), s. 29.

*Sosial kontroll.* Samfunnets grad av objektiv virkelighet kommer til uttrykk i evnen til å tvinge motstand inn under en objektiv vilje. I samfunnets sanksjon, dirigering, kontroll og straff, for eksempel gjennom politiske og juridiske institusjoner, finnes rutiner som tvinger avvikere tilbake i rekken. Men Berger understreker at denne kontrollmekanisme gjelder for samfunnet som helhet, og at det gjelder alle sosiale institusjoner. Samfunnets tvingende objektivitet kommer altså tydelig fram i metodene for å opprettholde en orden, i den sosiale kontrollen, og kontrollens fremste funksjon er å bevare motstand i individ eller gruppe innenfor akseptable grenser.

*Legitimering* er et viktig punkt hos Berger. Ved sin blotte eksistens legitimeres samfunnet: "The nomos of a society first of all legitimates itself by simply being there. Institutions structure human activity."<sup>223</sup> Men likevel er ytterligere legitimeringer nødvendige av flere grunner. Når kunnskap skal overføres fra en generasjon til en annen – altså i sosialiseringen og i den sosiale kontroll— blir forklaring viktig. I tillegg er en kritisk nysgjerrighet hos barn og noen voksne, hvorfor er ting som de er? Dette krever svar. Det finnes altså kritiske stemmer, som setter spørsmålstegn ved det etablerte. Berger sier det er tilstrekkelig for et samfunn med selvlegitimering (legitimering av samfunnet ved dets eksistens, tilstedeværelse), så lenge det ikke finnes utfordringer.

Sosialiseringen blir aldri fullendt, men er en kontinuerlig prosess. Gjentakelse og bekreftelse av den eksisterende orden blir nødvendig både fordi mennesket glemmer, men også fordi mennesket blir konfrontert med samfunnets skjøre konstruksjon i krisetilfeller, det Berger kaller marginalsituasjoner. Naturligheten i hverdagen blir problematisert i disse situasjonene; de representerer brudd i den daglige konversasjonen og rutinen. Mareritt, drøm, fantasi, sykdom og spesielt døden – nye perspektiver – er alle skjellsettende avbrytelser av hverdagens flyt. Både ved å overvære andres død og foregripe egen død, kan tvilen vekkes eller styrkes, vedrørende de virksomme strukturer og det "normale" liv i samfunnet, og angående forgjengeligheten. Marginalsituasjonene i menneskelig eksistens kan slik føre til at mennesket stiller spørsmålstegn ved kontinuitet og orden, de representerer en avsløring av den sosiale verdens innebygde skrøpelighet.

Fordi det finnes utfordringer, utvikles det i samfunnet altså prosedyrer som skal påvirke individet både til å forbli virkelighetsorienterte (å holde seg innenfor den offisielt definerte virkelighet), og å finne veien tilbake til det sosialt etablerte nomos fra marginalsfærene. Berger kaller altså disse prosedyrene legitimering, og han definerer

---

<sup>223</sup> Berger (1969), s. 30.

legitimering som "socially objectivated 'knowledge' that serves to explain and justify the social order."<sup>224</sup>

Legitimering er en del av vitensfeltet, det har altså objektivitetsstatus, og det kan være av kognitiv og normativ karakter. Legitimeringene bunner ikke nødvendigvis i teoretisk idédannelse, de er ofte før-teoretiske. Berger skiller mellom selv-legitimerende og sekundære legitimeringer. De sekundære legitimeringer finnes på fire teori-plan: strengt teoretiske konstruksjoner som legitimerer et samfunns nomos i sin helhet (dette favner de symbolske universene), eksplisitte teoretiske legitimeringer, det begynnende teoretiske (inkluderende ordspråk og maksimer, myter, legender og folkeeventyr), og det før-teoretiske.<sup>225</sup> Vi kommer nærmere inn på religion som legitimering nedenfor.

### **Internalisering<sup>226</sup>**

"Man is a social product"<sup>227</sup>

Internalisering skjer først når de konfronterende elementer begynner å forme den subjektive bevissthet, de legger føringer for strukturen i individets bevissthet. Samfunnet fungerer da som en formende kraft. Det er altså en forskjell mellom objektiviseringsfasen hvor verdens objektivitet blir *oppfattet* som en ytre ting, og den fasen av internalisering, hvor den objektive verden reabsorberes i bevisstheten og legger føringer for bevissthetens struktur.

The world of social objectivations, produced by externalizing consciousness, confronts consciousness as an external facticity. It is apprehended as such. This apprehension, however, cannot as yet be described as internalization, any more than can the apprehension of nature. Internalization is rather the reabsorption into consciousness of the objectivated world in such a way that the structures of this world come to determine the subjective structures of consciousness itself.<sup>228</sup>

Internalisering er knyttet til mening. Institusjonelle data fra den objektive verden blir til subjektive data i egen bevissthet. Den sosiale verden blir da subjektiv meningsfull. Berger mener de institusjonelle programmene blir subjektivt virkelige som holdninger, motiver og livsplaner. Institusjonen som virkelighet tilegner individet seg parallelt med roller og identitet:

---

<sup>224</sup> Berger (1969), s. 29.

<sup>225</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 92.

<sup>226</sup> Berger viser til sosialpsykologiske forutsetninger hos Mead og visse viderutviklinger av Mead innenfor symbolsk interaksjonisme. (Berger og Luckmann (1967), s. 17.) Ainalay hevder imidlertid at Berger i forståelsen av internalisering tydelig bygger på Mead, men også på Schutz' forståelse av hverdagslivets karakter av felleshet. (Ainalay (1986), s. 42.)

<sup>227</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 61.

<sup>228</sup> Berger (1969), s. 14. Her er elementet fra kunnskapssosiologiens første premiss tydelig: internaliseringen, det determinerende ved samfunnets struktur for tankens struktur. Bergers dialektiske system består slik av en kombinasjon av perspektiver."

“Every individual is born into an objective social structure within which he encounters the significant others who are in charge of his socialization.”<sup>229</sup> Det er denne som gjør mennesket til et medlem av samfunnet:

”... internalization in this general sense is the basis, first, for an understanding of one’s fellowmen and, secondly, for the apprehension of the world as a meaningful and social reality.”<sup>230</sup> ... “this apprehension does not result from autonomous creations of meaning by isolated individuals, but begins with the individual “taking over” the world in which others already live.”<sup>231</sup>

“subjective appropriation of identity and subjective appropriation of the social world are merely different aspects of the *same* process of internalization, mediated by the *same* significant others.”<sup>232</sup>

”The dialectic which is present each moment the individual *identifies* with his significant others, is, as it were, the particularization in individual life of the genreal dialectic of society that has already been discussed.”<sup>233</sup>

### **Primærsosialisering**<sup>234</sup>

Ovenfor ble den dialektiske bevegelsen i Bergers teori presentert som kontinuerlig gjensidig – eksternalisering, objektivering og internalisering foregår ikke etter hverandre i tid. Det enkelte individ skal imidlertid i følge Berger først gjennom en internaliseringsprosess, en slags innføring i samfunnet, før det blir en del av den fundamentale dialektikk. Barnet er fra begynnelsen av sosialt, men det er ennå ikke opptatt som samfunnsmedlem:

The individual, however, is not born a member of society. He is born with a predisposition toward sociality, and he becomes a member of society. In the life of every individual, therefore, there *is* a temporal sequence, in the course of which he is inducted into participation in the societal dialectic.”<sup>235</sup>

Den *primære* sosialiseringen for hvert enkelt individ kan derfor sies å foregå langs en tidsakse, fra et punkt til et annet, og den begynner med internalisering:

The beginning point of this process is internalization: the immediate apprehension or interpretation of an objective event as expressing meaning, that is as a manifestation of another’s subjective processes which thereby becomes subjectively meaningful to myself. ... his subjectivity is nevertheless objectively available to me and becomes meaningful to me, whether or not there is congruence between his and my subjective processes.”<sup>236</sup>

---

<sup>229</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 131. Her viser Berger selv til Mead.

<sup>230</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 130. I begrepet ”å forstå den andre”, viser Berger til Schutz og Weber.

<sup>231</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 130.

<sup>232</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 132.

<sup>233</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 132.

<sup>234</sup> I teorien om sosialiseringsprosessen bygger Berger i stor grad på Mead.

<sup>235</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 129.

<sup>236</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 129.



Individets første fase av sosialisering kalles altså primærsosialisering. Dette er barndommens sosialisering, en identifisering med de betydningsfulle andre, som er påtvunget en. Ved primærsosialiseringen er det ikke et identifikasjonsproblem, barnet kan ikke velge de signifikante andre:

“This unfair disadvantage inherent in the situation of being a child has the obvious consequence that, although the child is not simply passive in the process of his socialization, it is the adults who set the rules of the game. ... there is no other game around.”<sup>237</sup>

Men det er ingen mekanistisk overtakelse: ”... the self is a reflected entity, reflecting the attitudes first taken by significant others towards it;”<sup>238</sup> the individual becomes what he is addressed as by his significant others. This is not a one-sided, mechanistic process.”<sup>239</sup> Prosessen inneholder nemlig en dialektikk mellom andres identifisering av en og selv-identifisering, mellom objektivt definert (assigned) og subjektivt appropriert identitet (subjectively appropriated identity).

Individets oppfattelse av de andre går fra *den signifikante andre* til *den generaliserte andre*:

“Primary socialization creates in the child’s consciousness a progressive abstraction from the roles and attitudes of specific others to roles and attitudes *in general*. “<sup>240</sup> “This abstraction from the roles and attitudes of concrete significant others is called the generalized other.”<sup>241</sup>

Dette innebærer en identifisering med de generelle andre, som tilsvarer samfunnet. Individet har da fått en stabil og generell identitet, og det har tatt opp samfunnet i seg:

“The formation within consciousness of the generalized other marks a decisive phase in socialization. It implies the internalization of society as such and of the objective reality established therein, and, at the same time, the subjective establishment of a coherent and continuous identity. Society, identity *and* reality are subjectively crystallized in the same process of internalization. This crystallization is concurrent with the internalization of language.” ... language constitutes both the most important content and the most important instrument of socialization.”<sup>242</sup>

Etter at den generaliserte andre er etablert, skapes det i følge Berger symmetri mellom objektiv og subjektiv virkelighet. Språket er avgjørende for dette, det arbeider med en kontinuerlig oversettelse mellom virkelighetene. Men de to virkelighetene blir aldri fullstendig symmetriske. Virkeligheten kan ikke internaliseres totalt, det er aspekter av den som sosialiseres, men dette er styrt av den sosiale fordelingen av kunnskap – en utvalgt del

---

<sup>237</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 134.

<sup>238</sup> Berger viser til Mead, Cooley og James.

<sup>239</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 132.

<sup>240</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 132.

<sup>241</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 133.

<sup>242</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 133.

blir formidlet. Det er også elementer av subjektiv virkelighet som ikke stammer fra sosialisering, som individets erfaring av sin egen kropp, "subjective biography is not fully social."<sup>243</sup> Individet erfarer slik seg selv både som innenfor og utenfor samfunnet,<sup>244</sup> og symmetrien blir en kontinuerlig balansegang, mellom individ og objektiv sosial verden, en kontinuerlig produksjon og reproduksjon.

Den verden som internaliseres i primærsosialiseringen sitter hardere i bevisstheten enn verdenen som internaliseres i sekundærsosialiseringen: "Primary socialization thus accomplishes what (in hindsight, of course) may be seen as the most important confidence trick that society plays on the individual – to make appear as necessity what is in fact a bundle of contingencies, and thus to make meaningful the accident of his birth."<sup>245</sup>

Prosessen fra begynnende internalisering til kompleks internalisering, hvor mennesket i følge Berger er blitt et samfunnsmedlem, er altså sosialisering. Berger definerer sosialisering som: "... the comprehensive and consistent induction of an individual into the objective world of a society or a sector of it."<sup>246</sup>

Det som blir internalisert varierer fra samfunn til samfunn, men språket er universelt. Språket er som nevnt både mål og middel, kunnskap i seg selv, og middel til kunnskap. De institusjonelle programmer for hverdagen gir inndeling og idealer. Berger viser til gutten som internaliserer det å ville være modig gutt, og at det er en inndeling i modige og feige gutter. Internalisering gjelder også det legitimerende apparat: hvorfor er programmene som de er? Man er modig fordi man vil bli en virkelig mann, etc.

Berger bemerker at overtakelsen ved internalisering er en kreativ prosess, individet er en aktør og ingen passiv imitator. Men den komplekse form for internalisering innebærer uansett å forstå den andres subjektive prosess der og da, å forstå den verden som den andre lever i. Den andres verden blir til individets verden. Det innebærer en delt tid, i tidens utvidede forstand, felles forståelse og definering av delte situasjoner, et nett av motivasjoner blir etablert mellom de to, og det er en gjensidig kontinuerlig identifikasjon mellom de to: "We not only live in the same world, we participate in each other's being."

### **Sekundærsosialisering**

Det allerede sosialiserte individ innføres gjennom sekundærsosialiseringen til nye sektorer av samfunnets objektive verden. Dette skjer gjennom diverse prosesser. Sekundærsosialisering

---

<sup>243</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 134.

<sup>244</sup> Simmel, Plessner- "excentricity".

<sup>245</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 135.

<sup>246</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 130.

har primærsosialiseringens grunnstruktur. Dette er en slags spesialisering, en fordypning innenfor visse sektorer av samfunnet, og det mest karakteristiske eksempel er innføring gjennom utdanningsinstitusjonen.

I større grad enn i primærsosialiseringen møter sekundærsosialiseringen motstand, den er mindre massiv og ikke den eneste rette: "The world of childhood is massively and indubitably real."<sup>247</sup> Sekundærsosialiseringen må tilpasses et allerede sosialisert individ:

The formal processes of secondary socialization are determined by its fundamental problem: it always presupposes a preceding process of primary socialization ... There is, therefore, a problem of consistency between the original and the new internalizations."<sup>248</sup>

Kontinuitet og overlapping mellom den første plattformen og den nye bidrar derfor til å lette sekundærsosialiseringen: "The more these techniques make subjectively plausible a continuity between the original and the new elements of knowledge, the more readily they acquire the accent of reality."<sup>249</sup> Bergers eksempel er språkopplæring, som tar utgangspunkt i morsmål.

### **Opprettholdelse og transformasjon av subjektiv virkelighet**

Berger skiller mellom verdens- og identitetsvedlikehold som rutine og ved krise. De signifikante andre er knyttet til identitetsopprettholdelse, og disse er de viktigste personer i opprettholdelsen av subjektiv virkelighet, for eksempel kjæreste, barn eller sekretær. De mindre signifikante fungerer i følge Berger som et kor.

Samtalen er den viktigste motor i opprettholdelsen av en subjektiv virkelighet. Den uttalte kommunikasjon er viktig, men i noen grad også den uuttalte, det vil si kroppsspråk og utstråling, etc. Samtalen opprettholder virkeligheten kontinuerlig, og samtidig modifiserer den virkeligheten – virkeligheten blir uttalt og plassert:

"Generally speaking, the conversational apparatus maintains reality by "talking through" various elements of experience and allocating them in a definite place in the real world. This reality-generating potency of conversation is already given in the fact of linguistic objectification. ... In the establishment of this order language realizes a world, in the double sense of apprehending and producing it."<sup>250</sup>

En effektiv opprettholdelse av subjektiv virkelighet fordrer en uavbrutt samtale: "Subjective reality is thus always dependent upon specific plausibility structures, that is, the specific social base and social processes required for its maintenance."<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup> Berger og Luckman (1967), s. 136.

<sup>248</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 141.

<sup>249</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 143.

<sup>250</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 153.

<sup>251</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 154.

Sosialiseringprosessen innebærer muligheten for at “subjective reality can be transformed.”<sup>252</sup> Dette kan skje i forskjellig grad. Som den mest dramatiske forandring i en subjektiv virkelighet beskriver Berger alternering, for eksempel en religiøs omvendelse. Alternering impliserer prosesser av resosialisering.

### **Internalisering og sosial struktur**

I forbindelsen mellom sosial struktur og sosialisering kan man se forbindelser fra Berger til klassisk kunnskapssosiologis første premiss:

... socialization always takes place in the context of a specific social structure. Not only its contents but also its measure of “success” have social-structural conditions and social-structural consequences. ... the micro-sociological or social-psychological analysis of phenomena of internalization must always have as its background a macro-sociological understanding of their structural aspects.<sup>253</sup>

Dette er knyttet til det Berger kaller sannsynlighetsstruktur.<sup>254</sup> Sannsynlighetsstruktur handler om individets forhold til de signifikante andre, i samhandling blir verden sannsynliggjort som subjektiv virkelighet. Sannsynlighetsstrukturen er den sosiale plattform som verdensopprettholdelsen krever, for at verdenen skal beholde sin karakter av virkelighet.<sup>255</sup>

Generelt hevder Berger at enkel arbeidsdeling og liten fordeling av kunnskap gir sosialisering gode kår: “neither role is posited as a “deeper” or “more real” self. ... the individual in such a society not only is what he is supposed to be, but he is that in a unified, “unstratified” way.”<sup>256</sup> En mer kompleks fordeling av kunnskap øker sjansen for at forskjellige signifikante andre formidler forskjellige objektive virkeligheter, og dermed for at sosialiseringen blir mislykket.<sup>257</sup>

## **2.3 Fremmedhet og reifikasjon**

Verdens og selvets element av fremmedhet<sup>258</sup>, som kommer med internaliseringsprosessen, er naturlig for mennesket. Det er en antropologisk nødvendighet, gitt med menneskets sosialitet.

---

<sup>252</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 156.

<sup>253</sup> SCR, 163. Her er det mulig å se et skille mellom Meads sosialpsykologi og Bergers kombinasjon av et makro- og mikroperspektiv. Berger bemerker også at amerikansk sosialpsykologi er svekket ved fraværet av et slikt perspektiv.

<sup>254</sup> Dette er et begrep med historie i kunnskapssosiologisk tradisjon, se Wuthnow et al, s. 52.

<sup>255</sup> Wuthnow, s. 52: “The social base and the social process necessary for reality maintenance is what Berger labels the *plausibility structure*.”

<sup>256</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 165.

<sup>257</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 167.

<sup>258</sup> Berger bruker begrepet “estrangement” om en naturlig fremmedhet. (Berger (1969), s. 85.) Utgangspunktet for fremmedheten er den annethet som både verden og selvet representerer i kraft av deres egenskap som sosialiserte, de er noe annet enn mennesket selv. Ved internalisering kan annetheten representere fremmedhet.

Som objektiverte forstås produktene med en selvstendig eksistens, som noe ytre, men med et menneskelig opphav. Fremmedheten kan få forskjellige utfall. Forbindelsen kan hentes tilbake, ved erindringen om at verden og selvet er et produkt av menneskelig aktivitet, eller så er en slik gjenkalling ikke mulig lenger. I en slik situasjon konfronterer den sosiale verden og det sosiale selvet, "the individual as inexorable facticities analogous to the facticities of nature."<sup>259</sup> Berger kaller denne prosessen for reifikasjon i SCR<sup>260</sup> og for alienation i SC.<sup>261</sup> "To what extent is an institutional order, or any part of it, apprehended as a non-human facticity? This is the question of the reification of social reality."<sup>262</sup>

Proessen representerer altså en radikalisering av den naturlige fremmedhet, i det forbindelsen mellom produsent og produkt, dialektikken, er tapt. I en slik fremmedgjøring tilsløres opphavet til den sosiale verden, og denne får status som naturens verden, den blir en ikke-menneskelig ting. Den reifiserte bevissthet er derfor i følge Berger en falsk bevissthet.

Reifikasjon tilsvarer altså tingliggjøring i betydningen døde ting. Den sosiale verdens menneskelige objektivitet blir til naturens "døde" objektivitet. Representasjoner av menneskelig aktivitet blir til trege ting. Dette innebærer at den sosiale verden ikke lenger er åpen, mennesket ikke aktør, men mottaker, ikke produsent, men produkt.

Berger fremhever tre trekk ved reifikasjon:

- 1 Det er et bevissthetsfenomen, men Berger framhever at det ikke utelukker at det er før-teoretisk eller har grunnlag i praksis.<sup>263</sup>
- 2 Berger ser utvikling fra reifisert til ikke-reifisert tilstand, jmf. barnet som tar verden for gitt i primærsosialiseringen til vissheten om flere mulige verdener.
- 3 Reifikasjon kan ikke sammenliknes med anomi, men tvertimot ses som en forutsetning for nomisering, siden et reifisert perspektiv representerer et tilsynelatende fravær av de tilfeldigheter og den skjørhet som menneskelig verdenskonstruksjon representerer.

---

<sup>259</sup> Berger (1969), s. 85.

<sup>260</sup> Berger og Luckmann, s. 88.

<sup>261</sup> I oppgaven vil jeg ta utgangspunkt i begrepet fra SCR – reifikasjon – i anglifisert versjon, for ikke å skape forvirring. Berger bemerker at Marx' bruk av reifikasjon og alienasjon er tett forbundet, og at forfatterne i SCR ikke bruker betegnelsen alienation på grunn av begrepets utvanning i senere sosiologi. (Berger og Luckmann (1967), s. 200). Berger endrer bruken av begrepet om fremmedgjøring fra SCR til SC. Han går fra reifikasjon til alienasjon og skiller i SC mellom alienasjon og reifikasjon. Begrepene kan skilles fra fremmedhet – "estrangement" – som er en naturlig fremmedhet i objektet, en annethet, og som er gitt med menneskets sosialitet.

<sup>262</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 88.

<sup>263</sup> Berger (1969), s. 197.

## 2.4 Religion og legitimering

Bergers teori bygger på en grunnleggende erfaring av verden som uordnet, kaotisk, anomisk. I forbindelse med dette hevder han at menneskets verdensoppretholdende arbeid kommer til uttrykk både på aktivitets- og forklaringsplan. Kontinuiteten må opprettholdes, gjennom at uorden *gjennomleves*, i kraft av institusjonaliserte prosedyrer som holder hjulene i gang, og forklares. Legitimeringen sørger for kontinuitet gjennom forklaring.

Religion har historisk sett vært det mest effektive legitimeringsmiddel. Berger sier religion er i en særstilling, fordi det i religionens vesen ligger en kosmisering, det opprettes et *hellig*<sup>264</sup> kosmos. Dette kosmos knyttes til den sosiale orden og gir den jordiske eksistens berettigelse og støtte – samfunnet hviler ikke bare i seg selv. ”Cosmization implies the identification of this humanly meaningful world with the world as such, the former now being grounded in the latter, reflecting it or being derived from it in its fundamental structures.”<sup>265</sup> Grunnen til at religion er et så effektivt legitimeringsredskap, er altså fordi den forbinder samfunnets skrøpelige konstruksjoner – nomiske strukturer, institusjoner og roller – med den ytterste realitet:

”The cosmos posited by religion thus both transcends and includes man. The sacred cosmos is confronted by man as an immensely powerful reality other than himself. Yet this reality addresses itself to him and locates his life in an ultimately meaningful order.”<sup>266</sup>

Det hellige har på ett nivå en motpol i det profane. Som den fundamentale motpol står imidlertid kaos. Mennesket må ifølge Berger konfrontere to farer; de farlige krefter som ligger i manifestasjonene av det hellige, og den enda mer truende fare for å miste alle forbindelser med det hellige og bli oppslukt av kaos. Uten forbindelser til det hellige, faller kosmiseringen for det religiøse mennesket, og den sosiale orden får ingen berettigelse i en høyere orden.

Berger beskriver en oppskrift for religiøs verdenskonstruksjon som gir et godt bilde av legitimeringens funksjon. Den institusjonelle orden må fortolkes slik at den skjuler verdens konstruerte karakter:

Let that which has been stamped out of the ground *ex nihilo* appear as the manifestation of something that has been existent from the beginning of time, or at least from the beginning of this group. Let the people forget that this order was established by men and continues to be dependent upon the consent of men. Let them believe that, in acting out the institutional programs that have been imposed upon them, they are but realizing the deepest aspirations of their own being and

---

<sup>264</sup> Bergers definisjon av det hellige: ”By sacred is meant here a quality of mysterious and awesome power, other than man and yet related to him, which is believed to reside in certain objects of experience.”

<sup>265</sup> Berger (1969), s. 27.

<sup>266</sup> Berger (1969), s. 26.

putting themselves in harmony with the fundamental order of the universe. In sum: Set up religious legitimations.”<sup>267</sup>

De religiøse legitimeringer er representert på forskjellig måte i forskjellige tradisjoner, men Berger beskriver generelt mikro-makro-perspektivet som tilstede i den institusjonelle ordens avspeiling av noe annet, høyere. Han hevder imidlertid at dette ble brutt i Israel og Hellas, med den radikale transcendent Gud og en rasjonell tilnærming til menneskets natur, noe som bar i seg kimen til et sekularisert syn på den sosiale orden.<sup>268</sup>

I følge Berger *var* all kosmisering opprinnelig hellig, og religion har spilt en hovedrolle i menneskets verdensbyggeri og i legitimeringsprosessen, nettopp fordi religion favner forsøket på å gjøre hele universet meningsfullt.

Teodiceen er legitimeringens bakteppe, den besvarer det ondes problem. Bergers teori om teodicé er knyttet til hans forståelse av et grunnleggende menneskelig behov for mening. Jeg vil derfor kikke litt på den i forlengelsen av denne skissen av religiøse legitimeringer.

### **Teodicé<sup>269</sup>**

I følge Berger må enhver sosial orden altså kontinuerlig forsvares mot destruktive krefter i den menneskelige tilværelsen. Trusselen om destruksjon fører til konstruksjon av samfunnsmessige *innretninger* som skal holde aktiviteten i gang, når anomiske fenomener bryter inn i menneskenes liv, ordninger som for eksempel institusjoner. Som jeg nevnte finnes også *forklaringer* som har til hensikt å opprettholde en orden. Teodicéen er en slik forklaring på anomiske fenomener; den skaper mening og holder systemet i gang. Anomiske fenomener kan være lidelse, ondskap og fremfor alt døden, i følge Berger. Han definerer teodiceen vidt: ”An explanation of these phenomena [the anomic phenomena] in terms of religious legitimations, of whatever degree of theoretical sophistication, may be called a theodicy.”<sup>270</sup>

Bergers utgangspunkt er altså at mennesket posisjonerer seg forskjellig overfor erfaringens anomi, og at religiøse systemer forholder seg på forskjellig vis til sin nomiseringsoppgave. Teodicéene har ifølge Berger forskjellig grad av rasjonalitet, de inneholder i varierende grad en teori som med sammenheng og konsekvens forklarer fenomenet ut fra et omfattende syn på universet. Berger deler inn i fire kategorier etter Weber

---

<sup>267</sup> Berger (1969), s. 33.

<sup>268</sup> Berger (1969), s. 35. Dette danner grunnlaget for Bergers omdiskuterte sekulariseringsteori som han diskuterer i den historiske delen av SC, og som han senere har tilbakevist. Pluralisering ble imidlertid stående i teorien som en tendens i tiden. I denne sammenheng understreker han imidlertid at til tross for at den mikro/makro-kosmiske struktur i visse tradisjoner ble brutt, fortsatte religionen å være den viktigste legitimerende kraft i flere århundre deretter. Sekulariseringsteorien faller imidlertid utenfor denne oppgaven som er et blikk på Bergers *systematiske* kunnskapssosiologi.

<sup>269</sup> Berger sier han i dette, som i hele kapittel 3 i SC, baserer seg på Webers teodicé-teori.

<sup>270</sup> Berger (1969), s. 53.

og diskuterer mystikk, hinduisme, buddhisme, bibelsk tradisjon og religiøs framtidsforventning, dualisme og manikeisme.

Bak teodicéen ligger det en fundamental overgivelse av selvet til samfunnets ordnende makt, en overskridelse av det særegne, det individuelle: "... every nomos entails a transcendence of individuality and thus, *ipso facto*, implies a theodicy."<sup>271</sup> Slik finner delene sin plass i helheten. Den typiske teodicé innebærer selvoverskridelse og søker forening.

De store begivenhetene i et menneskeliv kan sies å være fødsel, biografi og død. Ifølge Berger er overgangssritene et eksempel på noe som inneholder en implisitt teodicé, i den grad de omhandler menneskers negative erfaringer. Det sosiale rituale omformer personlige erfaringer til en typisk begivenhet. Ens eget liv blir kun ett i rekken av en lang linje, hvor fødsler og død avløser hverandre. Ved denne tanken blir individualiteten overskredet. Man vurderer seg selv som korrekt, i kraft av å være innenfor de virkelighetsrammer som samfunnet har satt. Det finnes et mønster å leve etter, en tradisjon å leve i og å dø i. Alle har sin forutdefinerte plass i rekken. I følge Berger gir en slik overgivelse til fellesskapet individet mening:

... he may "lose himself" in the meaninggiving nomos of his society. In consequence, the pain becomes more tolerable, the terror less overwhelming, as the sheltering canopy of the nomos extends to cover even those experiences that may reduce the individual to howling animality.<sup>272</sup>

Hvordan kan anomi forklares, og hvordan kan det forstås som meningsfylt? Berger hevder mennesket finner en *felles* mening i det som for den enkelte er meningsløst. Han mener det er innenfor bibelsk religion at teodicéen får sitt skarpeste uttrykk, på grunn av gudens allmakt og gudens enerådende posisjon i etikken, og fordi den er eneste opphav til alt. Denne monoteismen "... stands and falls with its capacity to solve the question of theodicy, "How can God permit ... ?""<sup>273</sup>

Videre sier Berger at alle religioner opererer med *en annen* som konfronterer mennesket som en objektiv, mektig virkelighet, og som mennesket posisjoner seg i forhold til. En underkastelse under denne, en masochistisk grunnholdning, finnes i forskjellige varianter, men forholdet mellom gud og menneske blir i følge Berger ekstremt spent og fører til en total transcendent gud i den bibelske religions krets. "The biblical God is radically

---

<sup>271</sup> Berger, (1969), s. 54.

<sup>272</sup> Berger (1969), s. 55.

<sup>273</sup> Berger (1969), s. 73



transcendentalized, that is, posited as the totally other ... *vis-à-vis* man.”<sup>274</sup> Guden er både allmektig og rettferdig, og Berger hevder at løsningen på denne ”transcendentalisering” knyttet til teodicéens problem, blir den ytterste masochistiske løsning– klassisk underkastelse under den totale annen: ”submission to the totally other, who can be neither questioned nor challenged, and who, by his very nature, is sovereignly above any human ethical and generally nomic standards.”<sup>275</sup> Berger viser til Jobs bok som utgangspunkt for dette klassiske tema av underkastelse. Der dreies spørsmålet mot mennesket selv, og hvorvidt man overhodet har rett til å stille spørsmål? Slik forsvinner teodicéens problem, og slik stilles istedet antropodicéens problem – spørsmålet om menneskelig synd. I denne omvending og i denne spesielle relasjon mellom teodicé og masochisme, kan man spore et grunnleggende motiv for utviklingen av bibelsk religion.<sup>276</sup>

I følge Berger er imidlertid den kristne tilnærmingen med kristologien viktigere historisk sett, enn det masochistiske motiv av transcendens og underkastelse.<sup>277</sup> Den omhandler den inkarnerte Gud som et forsøk på å løse teodicéens problem. Fordi den inkarnerte Gud er en lidende Gud, knyttes den til teodicéen, gjennom botsgang. En fundamental forutsetning for denne deltakelsen i ”...the redemptive power of Christ’s sacrifice is the acknowledgement of sin.”<sup>278</sup> Menneskets syndighet blir tydelig med kristologien og Kristus’ lidelser, mens Gudens radikale annethet mildnes gjennom Kristus, og dermed knyttes det masochistiske motivet og det kristologiske sammen. Berger hevder at kristendommens troverdighet, i kristendommens ortodokse form, avhenger av teodicéens troverdighet.

Den kristne teodicé som oppløst i den vestlige bevissthet, har åpnet for en revolusjonær tid, i følge Berger. Historien og menneskets handlinger har blitt de viktigste ordnende verktøy. Berger kaller dette en revolusjonær forandring av bevisstheten.<sup>279</sup> Han hevder imidlertid at teodicéen som meningsfylt forklaring vil fortsette å være viktig uavhengig av religioners status, i den grad kaos og død bryter inn i menneskelig eksistens. Berger presiserer at enhver menneskelig orden er et fellesskap overfor døden. Teodicéen er viktig i forsøket på å opprettholde verden, enten det er i religiøs eller a-religiøs sammenheng,

---

<sup>274</sup> Berger (1969), s. 74.

<sup>275</sup> Berger (1969), s. 74.

<sup>276</sup> Her viser Berger til avvik fra Webers arbeid om den bibelske teodicé, som han hevder i stor grad var begrenset til den radikaliserende teodicé i den kalvinistiske predestinasjonslære, og at han selv er interessert i en bredere historiske utvikling.

<sup>277</sup> Også her distanserer Berger seg fra Weber, som han hevder ignorerte kristologien i den kristne teodicé.

<sup>278</sup> Berger 1969, s. 77.

<sup>279</sup> Berger (1969), s. 80.

og Berger hevder at denne forklaring vil være viktig så lenge døden er en del av menneskelig tilværelse.

## Del 3 Bergers plass i en ny kunnskapssosiologi

### 3.1 Determinisme og funksjonalisme i USA

... but especially at the start , beneath the sixties dramatic displays of iron certainty , invisible from the outside, there were questions , endless questions, running debates that took their point from the divine premise that everything was possible and therefore it was important to think, because ideas have consequences. Unraveling, rethinking, refusing to take for granted, thinking without limits – that calling was some of what I loved most in the spirit of the Sixties.<sup>280</sup>

I det sosiologiske landskapet i USA på 1950- og 60-tallet dominerer funksjonalismen. Dette kan ses som bakgrunn for Bergers fornyelse av kunnskapssosiologien. Bergers prosjekt kan sees som initiativ mot den determinisme han observerte innenfor den klassiske kunnskapssosiologien vi har sett på i del 1, og et initiativ mot den determinisme, reduksjonisme og reifikasjon som han observerte i sin samtid innenfor sitt fagfelt, dominert av funksjonalismen.

1960-tallet i USA representerer generelt mange uttalte brudd med tiåret forut. Fra McCarthyisme og en ideologi av konformitet og homogenitet, samt materiell velstand som et nytt og prisgitt fenomen, står 1960-tallet fram som en reaksjon på dette, blant annet i kraft av en sterk politisering og opprørsbevegelser. Viktige hendelser i denne forbindelse er Vietnam-krigen, borgerrettighetsbevegelsen, seksuell frigjøring, studentopprør i Frankrike, mai-opprøret i Tsjekkoslovakia som ender med sovjetisk invasjon, den amerikanske månelandingen og presidentskifte fra Kennedy til Nixon. Etter 2. verdenskrig var sosiologien i USA altså preget av funksjonalismen, blant annet representert ved Parsons og Merton. Huaco påpeker et sammenfall mellom ideologisk klima i etterkrigstidens USA og funksjonalistisk dominans i sosiologien. Interessen kretset rundt harmoni og kollektiv enighet i motsetning til konflikt, samt et overordnet hensyn til helhetens, det vil samfunnets, beste. Det sentrale var samfunnets fortsatte kontinuitet framfor individets autonomi og autoritet. Dette knytter han til USAs makt på verdensbasis.<sup>281</sup> 1960-tallet opplevde en økende grad av kritikk av politisk kurs og en teoretisk støttespiller, funksjonalismen. Farganis framhever at en

---

<sup>280</sup> Gitlin (1987), s. 7.

<sup>281</sup> Huaco beskriver funksjonalismen som en generell vitenskapsteori som dominerte i amerikansk sosiologi mellom 1945 og 1970. Han hevder dominansen ikke var knyttet til en vitenskapelige gevinst ved funksjonalismens perspektiv, men til en ideologisk dimensjon. I kombinasjon med andre deler av amerikansk kultur i dette tidsrommet reflekterte funksjonalismen, om enn på et ubevisst plan, USAs hegemoni på verdensbasis. Med hegemoniets tilbakegang, tapte også funksjonalismen terreng, og ble i stor grad erstattet med sosialpsykologiske, individorienterte tilnærminger, som etnometodologi og symbolsk interaksjonisme. (Huaco (1986), s. 50 og 52.)

parallell prosess av 1960-tallets politiske og kulturelle opprør og utviklingen i vitenskapshistorie og vitenskapsfilosofi, fremmet motstand mot en funksjonalisme som var i utakt med tiden:

Whereas functionalism stressed harmony, integration, consensus, and order, the civil rights movement, the anti-war movement, and the acid-rock countercultural movement generated conflict, critique, disorder, and confrontation. Functional theory was out of step with reality, and Kuhn had made it possible for social scientists to see how arbitrary the prevailing paradigms were, and how much their continued dominance depended on the unquestioning acceptance by practitioners.<sup>282</sup>

Konfliktteori vokste fram som et alternativ til strukturfunksjonalismens konsensus-orientering. Mot slutten av 1960-tallet hadde både radikal sosiologi og marxistisk teori begynt å gjøre seg gjeldende i faget. Disse alternative retningene hadde likevel determinisme til felles: "Whatever the disagreements, this debate like others was pitched at the level of social structure and tended to ignore the level of individual agency ... the prevailing tone was structural."<sup>283</sup> Berger kan forstås som en reaksjon på dette. Han hevder menneskets påvirkningskraft; samfunnet er i menneskets hånd og ikke i byråkratiets og institusjonens vold. Individet blir viktig, samfunnsmaskineriet beveger seg ikke av seg selv, det er et menneskelig system, i betydningen menneskelig skapt og menneskelig opprettholdt. Med dette konfronterer han en deterministisk tilnærming. Nå skal jeg kort skissere grunntrekk ved denne funksjonalismen.

### Talcott Parsons og Robert K. Merton

Funksjonalismen vokser fram fra midten av 1930-tallet i USA, og har som nevnt ovenfor sine røtter i Durkheims sosiologi. Chicago-skolens dominans, preget av empirisme, etterfølges av at sosiologien i USA går inn i funksjonalisme, ofte datert rundt 1935, med *American Sociological Society's* etablering av sitt eget tidsskrift: *The American Sociological Review*.<sup>284</sup>

Viktige begreper i funksjonalismen er funksjon og dysfunksjon. Funksjonell analyse dreier seg om årsak og konsekvens, med fokus på hvordan konsekvensen virker tilbake på det gitte objekt, med vurdering av motstand eller modifisering. Funksjonalistisk analyse kan defineres som: "... a theoretical orientation concerned as other are orientations, with the interrelations between social phenomena in general, and more specifically, with the

---

<sup>282</sup> Farganis (2004), s. 12. Her viser han til betydningen av Thomas S. Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* fra 1962. Kuhn revolusjonerer det kunnskaps- og vitenskapssosiologiske feltet. Med Kuhn åpnes det for at også vitenskapens *innhold* preges av vitenskapseksterne forhold.

<sup>283</sup> Abercrombie (1986), s. 11.

<sup>284</sup> I gjennomgangen av Parsons og Mertons funksjonalisme baserer jeg meg på Coser (1977), s. 561 – 65 og 566 –67 og Østerberg (1997).

consequences of given items for the larger structure or structures in which they are variously embedded.’’<sup>285</sup>

Når Talcott Parsons (1902–1979) utgir *The Structure of Social Action*, markeres også et landemerke i amerikansk sosiologi.<sup>286</sup> I kretsen rundt Harvard med Parsons i spissen, åpner amerikansk sosiologi seg i større grad for europeisk arv. Parsons samler teoriene fra Weber, Pareto og Durkheim i en voluntaristisk teori om sosial handling. Han analyserer utilitarisme, idealisme og positivisme og skaper sin egen syntese. Prosjektet har fem grunnelementer: *aktører*, kapable til viljes streven, *mål* som de strekker seg mot, *valg* mellom forskjellige midler til å nå målet, *situasjonelle rammer*, gitt både i biologiske og miljømessige forhold, *et sett av normer og verdier* som styrer aktørens valg av både midler og mål.<sup>287</sup> Metodisk bygger Parsons her på Webers teori om fortolkning av mening. Parsons så menneskene som styrt av rammer fra biologi og miljø, og i enda større grad av de overhengende verdier og normer som institusjonene representerte, men han fremhevet altså at aktørens valg styrte den retning handlingen tok, *innenfor* rammene av normer, biologi og miljø.

Senere ble interessen for individuell sosial handling erstattet med et fokus på interaksjon i betydningen relasjonene mellom menneskelige aktører og stabile mønstre, grunnlagt i institusjonelle forventninger, og Parsons utgir *The Social System* i 1951. Her framhever han betydningen av de verdier og normer som institusjoner representerer. Dette systemet kalles normativ funksjonalisme, fordi det i så stor grad er dominert av verdier og normer. Handlingens retning forstås som formet av de overindividuelle, kollektive reglene, i betydningen normer. Parsons framhever også betydningen av de differensierte sosiale roller som korresponderer med differensiert statusposisjon. Han hevder grunnlaget for et sosialt system er motiverte aktører som spiller roller styrt av forventningen til andre aktører, involvert i et nett av sosial interaksjon. Aktørenes varierte status gir en dynamikk knyttet til makt, sanksjoner og forventning. Stabile systemer opprettholder sine verdier og systemer gjennom fullstendig sosialiserte aktører. Visse roller bærer på visse forventninger om reaksjoner. Dette kan være forventning i betydningen et løfte eller håp om en positiv reaksjon eller en forventning i betydningen frykt for en negativ sanksjon. Maktposisjonen ligger i rollen å håndheve sanksjonene.

---

<sup>285</sup> Coser (1977), s. 562. I denne definisjonen bygger Coser på Merton (1968) og Stinchbombe (1968).

<sup>286</sup> Det er delte oppfatninger om når og i hvilken fase Parsons representerer funksjonalisme. Huaco (1986) argumenterer for at Kingsley Davis og Wilbert E. Moore er banebrytende, at Merton i 1948 publiserer et første sosiologisk overblikk overretningen, og at Parsons først på 1950-tallet utvikler en original versjon av funksjonalistisk analyse. Det er denne fasen hos Parsons som Huaco kaller funksjonalistisk. Tidsmessig korresponderer den til hva Coser kaller normativ funksjonalisme.

<sup>287</sup> Coser (1977), s. 563.

Som vi har sett hadde Parsons' system en funksjonalistisk overbygning av verdier og normer. Parsons grunnidé om normativ funksjonalisme fikk stor utbredelse i amerikansk sosiologi, og kan ha hatt konsekvenser for en vending fra, og senere til, kulturen som undersøkelsesfelt. Smith hevder at funksjonalismen ved Parsons ble kritisert for teoretiske og empiriske svakheter, og at kritikken framholdt harmoni over konflikt, struktur over aktør, integrasjon over fragmentering, som problematisk. Smith hevder dette skapte et dårlig klima for kulturstudier og at i en viss forstand USA fremdeles kan sies å gjennomleve en post-parsonsk fase: "Culture was tainted by its association with Parsonian normative functionalism."<sup>288</sup> Bergers kulturorienterte kunnskapssosiologi kan i et slikt klima ha hatt mye å forsvare og forklare, i en distansering og avgrensning mot den normative funksjonalismen.

Pitirim A. Sorokin var sentral og samtidig ved Harvard sammen med Parsons. Den nye generasjonen ved Harvard, elever av Parsons og Sorokin, var blant andre George Homans, Robert K. Merton, Kingsley Davis, Wilbert Moore og Marion Levy.

Merton (1910 –) er viktig både for funksjonalismen og for kunnskapssosiologien.<sup>289</sup> I tiden mellom 1930 og 1960 med liten aktivitet innen kunnskapssosiologien både i USA, Frankrike og Tyskland, er Merton aktiv, blant annet med forskning på forholdet mellom puritanisme og vitenskap.<sup>290</sup> Han publiserer *Social Theory and Social Structure* i 1949, 1957 og 1968, som når et stort publikum. Merton er svært påvirket av Parsons og, i mindre uttalt grad, Sorokin. Han baserer seg på de samme europeiske klassikere som Parsons, men bygger i tillegg på Marx og Simmel.

Merton blir også viktig som bakgrunn for Bergers kunnskapssosiologi. Han representerer funksjonalismen, men også en videreutvikling av kunnskapssosiologi til *vitenskapssosiologi*. Dette står i kontrast til Bergers interesse for hverdagskunnskapen og troen på en sosialt konstruert virkelighet.<sup>291</sup>

---

<sup>288</sup> Philip Smith (1998), s. 1.

<sup>289</sup> I presentasjonen av Merton bygger jeg på Wenneberg (2000) og Coser (1977).

<sup>290</sup> Se Burke (2002), s. 6. Selv om Berger anerkjenner Mertons betydning for kunnskapssosiologien, som en kombinasjon av kunnskapssosiologi og strukturfunksjonalisme, og Parsons kritikk av Mannheim, hevder han at verken Merton eller Parsons har videreutviklet kunnskapssosiologien: "We would therefore venture to say that neither Merton nor Parsons has gone in any decisive way beyond the sociology of knowledge as formulated by Mannheim. The same can be said of their critics." Og Mannheims kunnskapssosiologi var i følge Berger både deterministisk og intellektualistisk.

<sup>291</sup> Mertons vitenskapssosiologi blir også kilde til sosialkonstruktivistisk kritikk. Wenneberg hevder i den forbindelse at "sosialkonstruktivismen, som vi kender den i dag, er netop en reaktion på Mertons videnskabsociologi." Wenneberg, (2000), s. 43.

I motsetning til Parsons vil ikke Merton utarbeide brede generelle analyser. Hans mål er ”theoretical propositions of middle range”, et forsøk på å analysere et begrenset sett av empiriske fenomener. Merton mente at sosiologien ikke var klar for ”grand theory” ennå, disiplinen var ikke tilstrekkelig utviklet og gjennomarbeidet, og sto uten en vitenskapelig revolusjon i sin historie. Derfor publiserte han en serie av detaljerte studier i avgrensede områder, for eksempel om anomi og *vitenskapssosiologi*. Hans teoretiske overordnede perspektiv handlet om motiverte aktører hvis tilfeldige valg i stor grad, men ikke fullstendig, er bundet av deres differensierte lokalisering i den sosiale strukturen.

Merton utfordret og forandret det rigide ved funksjonalistisk teori gjennom å kaste ut flere paradigmer, samt gjennom å fremme en mal for funksjonalistisk analyse. Tidlig funksjonalisme knyttet generelt funksjon til gunstige effekter. Merton åpner imidlertid for negative effekter, med begrepsparet dysfunksjon og funksjon. Dette var banebrytende:

”By highlighting the twin notions of functional alternatives and dysfunctions, Merton did yeoman’s work in banishing the Panglossian optimism that all was always to the best in all possible (functional) worlds.”<sup>292</sup>

Merton så sosiologiens oppgave som en søken etter de latente funksjoner ved institusjoner og handlingsmønstre, det vil si de funksjonene som ikke er åpenbare for individers adferd.<sup>293</sup> Den distinksjon som dette innebar mellom manifeste og latente funksjoner, som presente og fraværende handlingskonsekvenser i individets bevissthet, samt distinksjonen mellom individuelle hensikter og funksjonelle konsekvenser, åpnet for en frigjøring fra de teleologiske implikasjonene fagfeltet hadde blitt kritisert for. Merton markerte altså et tydelig brudd med troen på at alt som skjer har et bestemt formål.

Merton er sentral når kunnskapssosiologien utvikler seg til en vitenskapssosiologi. Basert på Marx, Scheler og Mannheim introduserer han kunnskapssosiologien og etablerer vitenskapssosiologien i den engelsktalende forskningsverden.<sup>294</sup> Mertons doktoravhandling fra 1938 *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, tok utgangspunkt i den betydning teknologi og gruppenormer hadde for vitenskapens utviklingen på 1600-tallet. Han forstod samfunnets økonomiske og sosiale behov som skapende visse behov for teknologi som igjen førte til behov for et bestemt vitenskapelig arbeid. I følge Wenneberg inneholder avhandlingen to teser – en teknologi-tese og en tese om samfunnets normativitet (1600-tallets puritanisme) av avgjørende betydning for den gryende vitenskapens

---

<sup>292</sup> Coser (1977), s. 567.

<sup>293</sup> Lübke, Poul (red.)(1983).

<sup>294</sup> I denne presentasjonen av Mertons forbindelse til kunnskapssosiologien bygger jeg på Wenneberg (2000).

institusjonalisering. I synet på teknologiens rolle ligger Merton tett opptil Boris Hessen og John D. Bernal, som med sin marxistisk orienterte teknologi-tese på 1930-tallet, vekket diskusjon og åpnet for eksternalist-/internalist-debatten, spørsmålet om vitenskapens autonomi. Eksternalistene hevder vitenskapen er påvirket av eksterne forhold, sosiale behov og økonomiske interesser, mens internalistene ser vitenskapelig utvikling som konsekvens av en indre logikk. Eksternalistenes posisjon representerer i følge Wenneberg et klassisk kunnskapssosiologisk perspektiv, og ser vitenskapelig utvikling som preget av ytre faktorer: "... det traditionelle videnssociologiske [kunnskapssosiologiske] perspektiv, nu overført til den vidensinstitusjon som kaldes videnskab."<sup>295</sup>

I tesen om normenes betydning for vitenskapen fra doktoravhandlingen, innfører Merton CUDOS-normsettes. For vitenskapelige samfunn er i følge Merton nemlig fire normer retningsgivende: *Communism* – et fellesskap i betydningen forskerkollektivets felles eiendomsrett over vitenskapelige produkter, *Universalism* – forskningens allmenngyldighet, en uavhengighet av forskerens private og sosiale situering, *Disinterestedness* – en vurdering av vitenskapens gyldighet uten andre motiver enn vitenskapelig erkjennelse, *Organized Scepticism* – forskningen skal være gjenstand for organisert kritikk og forskeren skal være varsom og tålmodig i konkluderingen.<sup>296</sup> Wenneberg knytter dette normsettet til Mertons overordnede sosiologiske teori. Mertons sosiologisk funksjonalisme kom til uttrykk i hans vitenskapssosiologi: vitenskapens funksjon i et helhetlig, samfunnmessig perspektiv var å produsere bekreftet og kumulativ viten. 1950-tallet innebærer et skifte i Mertons perspektiv, representert ved et funksjonalistisk overlys på vitenskapen. En interesse for forskerkollektiver og vitenskapelige institusjoner erstatter de klart kunnskapssosiologiske problemstillingene han tidligere hadde arbeidet med. Merton representerer med den nye orienteringen en klassisk kunnskapssosiologisk problemstilling, hvor han studerer påvirkningen fra kollektive forhold, som normer, på vitenskapelige prosesser og innsikter. Men han bryter i følge Wenneberg med klassisk europeisk kunnskapssosiologi i fraværet av ideologi- og relativismeproblematikk, i en skjellen mellom kunnskapens innhold og form. Kun formen er formbar av sosiale forhold, påvirkningen kan gjelde hvordan en oppdagelse gjøres og gangen i prosessen, men ikke innholdet. Dette fører til en harmonisk arbeidsdeling mellom kunnskapssosiologer og vitenskapsfilosofer. I en slik arbeidsdeling og et slikt brudd med tradisjonen, er det mulig å spore en parallell til Bergers avvisning av det epistemologiske og metodologiske problemet, problemet som er så sentralt for deler av klassisk kunnskapssosiologi. Prinsippet er det samme

---

<sup>295</sup> Wenneberg (2000), s. 44.

<sup>296</sup> Wenneberg, (2000), s. 46.



for Merton og Berger: den ontologiske status er ikke av sosiologisk, men av filosofisk interesse.<sup>297</sup> Merton fører an i separasjonen fra kunnskapssosiologien og etableringen av vitenskapssosiologien. Merton-skolen formes på 1960-tallet.

Sosiologien i USA på 1960-tallet er altså preget av funksjonalistiske krefter, men også av en gryende motkultur. McCarthy skriver om grensene for sosial determinisme i møtet med kunnskap og kultur som selvstendige fenomener, og om endringen i synet på sosial virkelighet:

... since the mid-1960s, sociology has been distinguished by a growing interest in knowledge and culture as phenomena in their own right, rather than as outgrowths of forms of social organization. At the same time, social reality itself has been viewed not as an inexorable fact but as a problem, the fundamental problem of social science. ... *social reality is not a phenomenon that exists in its own right but one that is produced and communicated*; its meanings are derived in and through these systems of knowledge.<sup>298</sup>

I rammen av Parsons normative sosiologi som funksjonalistisk standard for studiet av kultur, pregende sosiologien i USA, representerer Berger en ny tilnærming til kunnskap som formende felt og kulturen på selvstendige premisser. Med dette avviser han institusjonell determinisme. I første rekke står menneskelig eksternalisering som en absolutt premiss, samfunnet eksisterer ved menneskelig konstruksjon og opprettholdelse. Han presiserer videre at kontinuiteten ikke er gitt, overføringen av institusjonalisert kunnskap skjer ikke automatisk i et selvoppretholdende system: sosialiseringen er preget av motstand og fordrer intenst legitimerende og sosialiserende arbeid fra alle hold. Problemene viser seg både i legitimerings- og i sosialiseringsprosessen, på grunn av konkurrerende virkelighetssyn:

It may be stressed again here that no *a priori* consistency, let alone functionality, may be presumed as existing between different institutions and the forms of the transmission of the knowledge pertaining to them. The problem of logical coherence arises first on the level of legitimation ..., and secondly on the level of socialization.<sup>299</sup>

Viktig for Berger er også at individene evner å improvisere, de er bidragsytere i sosialiseringsprosessen – sosialisering er avhengig av samtykke. Bergers system er derfor i mindre grad enn Parsons selvoppretholdende. Det er likevel mulig å lese også Bergers dialektikk funksjonalistisk, og Abercrombie nevner dette i forbindelse med Bergers

---

<sup>297</sup> Dette gjelder selv om kunnskapsbegrepet til Berger også gjelder før-teoretisk kunnskap, og dermed går utover vitenskap som undersøkelsesfelt, og selv om grunnen til en slik arbeidsdeling er forskjellige.

<sup>298</sup> McCarthy, E. Doyle (1996), s. 17.

<sup>299</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 71.

framheving av en uordnet tilværelse og nødvendigheten av orden og legitimering: "The theory is functionalist as it is expressed; ordering processes exist to meet disorder."<sup>300</sup>

Jeg ser imidlertid funksjonalismens betydning for Bergers fornyelse av kunnskapssosiologien mer i kraft av funksjonalismens reifiserende tendens, i følge Berger en tilsløring av den dialektiske dynamikk. Samtidig funksjonalistisk sosiologi representerer en reifikasjon:

Contemporary American sociology tends towards leaving out the first moment [eksternalisering]. Its perspective on society thus tends to be what Marx called a reification (*Verdinglichung*), that is, an undialectical distortion of social reality that obscures the latter's character as an ongoing human production, viewing it instead in thing-like categories appropriate only to the world of nature.<sup>301</sup>

Berger ønsker altså å avsløre objektiv virkelighet som en sosial konstruksjon, et kulturelt produkt av menneskelig eksternalisering, men et produkt som virker tilbake på mennesket.

The reigning theoretical models in social science were functionalism and structuralism, they [Berger og Luckmann] observed, but what was needed was a sociological account of the 'total social fact' that avoided the 'theoretical legerdemain' of functionalism og 'distortive reifications' of structuralism.<sup>302</sup>

*Avsløringen* innebærer et metodologisk ideal om verdifrihet, basert på Weber. Bergers visjon om en avslørende sosiologi kan kanskje sees i lys av funksjonalismens ideologiske framtoning, den Huaco fremstilte som en vev av ideologi, politikk og vitenskap i etterkrigstidens USA. Dette representerer en tilbakevending til den klassiske sosiologiens avsløring som metode, i form av for eksempel Marx og Mannheim, og er et spark til funksjonalismens harmoniserende tendens.

I ønske om avsløring er Berger på linje med konfliktorienteringen i tiden, som konfliktskolene og nymarxistiske retninger. Den vekt som legges på tilværelsens fundamentale kaostrussel i *teorien* til Berger peker også mot en generell konfliktorientering mellom behovet for orden og et naturlig kaos. Han kan likevel sies å være noe konfliktsky i sin teori i fraværet av et perspektiv hvor kunnskap knyttes til maktinteresser, i en avsløring av hvis kunnskap som bestemmer. Det differensieres ikke mellom stemmene som skaper og vedlikeholder verden, alle mennesker er eksperter på sitt felt. I fokuseringen på hverdagsvirkelighet, er kanskje slagsiden at man får et inntrykk av at alle roper like høyt og at alle er entreprenører. Den dialektiske prosessen viser seg i noen grad som en svært generell harmoniserende fortelling om hvordan mennesker grunnleggende vokser opp på samme vis,

---

<sup>300</sup> Abercrombie (1986), s. 27.

<sup>301</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 198.

<sup>302</sup> Berger og Luckmann vist til i Dorrien (2001), s. 30.

blir en del av samfunnsmaskineriet og etter litt motstand viderefører systemet. Men Berger presiserer at det kreves et enormt kontinuerlig arbeid for opprettholdelse av en verden.

Den humanistiske kulturorienteringen som Berger representerer, og den tro på verdifrihet som han framholder, kan kanskje begge sees i lys av Parsons normative funksjonalisme i USA, knyttet til ideologi og politikk.<sup>303</sup> Dialektikken i Bergers teori er ikke selvoppretholdende, tvert imot skjør, og stadig avhengig av menneskelig eksternalisering. Verden er en skjør menneskelig konstruksjon, og den er avhengig av stadig bekreftelse og virkeliggjørelse, for fortsatt eksistens. Handling og bevissthet har en nødvendig retning utover mot et møte med objektene, gitt med menneskets biologiske konstitusjon. I dialektikkens ikke-selvoppretholdende tendens, og i det ansvar som hviler på menneskelig aktivitet, kan man si at Berger posisjonerer seg mot funksjonalisme.<sup>304</sup> I prosjektet om en avsløring av den objektive virkelighet som sosialt skapt, kan det ha vært viktig å opprettholde en verdifri tilnærming. Bergers verdifrihet kan legitimere en apolitisk sosiologi som nettopp har *nysgjerrighet* og *avsløring* som sine fremste attributter.

Bergers interesse for den sosiale konstruksjon av hverdagsvirkeligheten kan også forstås i lys av kunnskapssosiologiens utvikling mot *vitenskapssosiologi* med Merton. En utvidelse av kunnskapsbegrepet og en fenomenologisk beskrivelse av hverdagskunnskap var en kritikk av en elitistisk kunnskapssosiologi, fra Mannheim til Merton, og et ønske om representativitet for alle ”verdenskonstruktørene”.

Berger er uansett påvirkning og skyteskive del av en humanistisk sosiologi: Han fokuserer på kultur som menneskelig produksjon og objektiv virkelighet som menneskeskapt og i sin tur formende. Dette foregår i en kontinuerlig dialektisk bevegelse. Han fokuserer på språkets og meningens og symbolenes betydning for den sosiale, aktive konstruksjon av det vi kaller virkelighet, i en periode da Parsons grep om sosiologien i USA holder på å løsne. Nå vil jeg se nærmere på hva den nye kunnskapssosiologien består i.

---

<sup>303</sup> Ønsket om en sosiologi som ikke er normativ kan kanskje også sees i lys av Bergers bakgrunn fra teologi og behovet for en grenseoppgang mellom de to fagene og mellom protestanten, teologen og sosiologen Berger.

<sup>304</sup> Jeg har tidligere vist at Abercrombie har beskrevet Bergers dialektikk som en form for et funksjonalistisk system. Om man vektlegger den absolutte forutsetning som for Berger ligger i menneskelig eksternalisering, er det vanskelig å se det slik. Likevel gir dialektikken hos Berger generelt et *møte* mellom menneskelig behov for orden og mening og et menneskeskapt svar på dette behovet, gjennom de sosiale strukturenes tilsynelatende autonome eksistens. Nøkkelen til fortsatt verdenskonstruksjon og vedlikeholdelse, ligger imidlertid i objektiveringen, en menneskelig tro på strukturene som virkelige, en naturlig fremmedgjøring.

### 3.2 Dialektikk i den nye kunnskapssosiologien

Society is a human product. Society is an objective reality. Man is a social product. ... an analysis of the social world that leaves out any one of these three moments will be distortive.<sup>305</sup>

I innledningen viste jeg til McCarthy som skiller mellom den klassiske og den nye kunnskapssosiologien. McCarthy hevder denne fornyelsen bunner i en overgang fra et syn på kunnskap som sosialt determinert, til kunnskap *både* som produkt av sosial orden og som konstituerende denne orden. I den nye kunnskapssosiologien blir altså rommet imellom aktør og struktur viktig, og i dette rommet går påvirkningen går begge veier.

Peter Burke framhever som McCarthy en svakere strukturorientering til fordel for fokus på individ, språk og kunnskapspraksis i fornyelsen av kunnskapssosiologien. Han hevder fornyelsen innebærer et fokus på kunnskapens konstruksjon og produksjon, framfor ervervelse og overføring, og han ser dette som en del av en generell postmoderne vending innenfor sosiologien. Videre framholder han en utvidelse av kunnskapsfeltet til hverdagskunnskap, og kunnskapens praktiske og lokale dimensjoner. Burke viser til Michel Foucault, Claude Levi-Strauss og Thomas Kuhn som fornyere av tradisjonen.<sup>306</sup>

Berger representerer og symboliserer denne fornyelsen av kunnskapssosiologien.<sup>307</sup> Den nye kunnskapssosiologien etterlater et ensidig internaliseringsaspekt og beveger seg til dialektikken mellom eksternalisering, objektivisering og internalisering. Berger kan slik sies å være representant for den nye kunnskapssosiologien i blant andre McCarthys lesning. Wenneberg framholder Bergers kombinasjon av konstruktivistiske perspektiver i form av internalisering og eksternalisering, som nyskapende.<sup>308</sup> Denne kombinasjonen utgjør altså et dialektisk perspektiv.

Jeg skal nå se på dette dialektiske aspektet knyttet opp mot vendingen innenfor kunnskapssosiologien, og undersøke dialektikkens pragmatiske og fenomenologiske elementer. Berger ser den dialektiske prosessen som en gjensidig, kontinuerlig bevegelse i tid, en interaksjon mellom struktur og aktør. Verden er et samfunn som går forut for ens fødsel og består etter ens død, og man kan ikke ønske den vekk. Mennesket formes slik av verden. Samtidig bidrar mennesket fundamentalt med sin kunnskap, i en kontinuerlig eksternalisering av skapelse og opprettholdelse. På den måten former også mennesket virkeligheten.

---

<sup>305</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 61.

<sup>306</sup> Peter Burke (2002), s. 8. Videre ser han tendenser til en økt interesse for kunnskapens politikk og for kunnskapbærerne på bekostning av økonomi. Han framhever en interesse for mikrososiologi, og hevder at kunnskapens tradisjonelle sosiale lokalisering til klassen, har blitt endret til kjønn og geografi som bestemmende faktorer.

<sup>307</sup> McCarthy(1996) og Wenneberg (2000).

<sup>308</sup> Wenneberg (2000), s. 45.

Dialektikken har i denne forstand et humanistisk utgangspunkt. Vi finner hos Berger ingen todeling og ingen kausalforklaring, men individet som en helhet av bevissthet og aktivitet. Mennesket blir her et tenkende og handlende vesen i samfunnet, i en kontinuerlig gjensidig forming mellom individ og samfunn, og selv og kropp.<sup>309</sup> Dette gjør at feltet imellom objekt og subjekt blir et hovedfokus, og gjør at Bergers dialektikk kan sees i lys av en dialektisk bevegelse fra Hegel, Marx og til en viss grad Mead, samt pragmatisme og fenomenologi.

Jeg vil videre fokusere på den amerikanske scenen; den syntetiserende viljen som kommer til uttrykk i dialektikken, fenomenologi og bevissthetens rettethet (i Schutz' tilnærming) og elementer fra amerikansk pragmatisme – forbindelsen mellom kunnskap, virkelighet og sosial prosess. I det dialektiske er Berger som nevnt brobygger mellom struktur- og aktør-tradisjonen. Wolf hevder Bergers dialektikk er et av få sjeldne forsøk på syntese av mikro- og makroperspektiv innenfor sosialteori.<sup>310</sup>

Jeg vil også se på den form for sosialkonstruktivisme som Berger kan knyttes til, og den weberianske metoden han eksplisitt bygger på. I forbindelse med dette vil jeg kort kikke på alternative veier til en metode innenfor pragmatismen (ved Mead og James) eller fenomenologien (Merleau Ponty) som dialektiske lesninger av Berger ved Gill og Mechling presenterer, og som i følge dem ville gjøre Bergers teori mer helhetlig dialektisk.

### Prosess, pragmatisme og fenomenologi

Ainlay argumenterer for at en teori om menneskelig erfarings intensjonalitet utvides i Bergers teori om dialektikken mellom samfunn og menneske. Han hevder denne dialektikken er et kjennetegn ved Bergers arbeider:

Berger perhaps most extends our insight into the intentional nature of human experience in his discussion of the dialectic by which society and social actor are created and maintained. ... In arguing this [den dialektiske dynamikk], Berger rejects both idealist and materialist views of people's relationship to the social world in which they live.<sup>311</sup>

McCarthy hevder at i den nye kunnskapssosiologiens dialektikk er både sosial determinering og kulturell konstituering av menneskelig erfaring virksomt. Påstanden om en ordning av

---

<sup>309</sup> Berger sitert i Ainlay (1986), s. 40, om forholdet mellom religion og sosiale struktur: Such a dialectical understanding of these relationships avoids the distortions of the one-sidedly 'idealist' or 'materialist' interpretations. Such a dialectical understanding will insist upon the rootage of all consciousness ... in the world of everyday praxis, but it will be very careful not to conceive of this rootage in terms of mechanistic causality."

<sup>310</sup> Wallace og Wolf (2006), s. 287. Wallace og Wolf ser altså Bergers dialektikk som en syntese av mikro- og makro-perspektiver. Mikro- og makro-perspektivet kan ikke uproblematisk identifiseres med aktør- og struktur-perspektiv, selv om perspektivene har mange likhetstrekk. Anthony Giddens og C. Wright Mills er andre eksempler på brobygging mellom mikro- og makronivå. Det er lang tradisjon for diskusjon om likheter og ulikheter mellom disse perspektivene. (Se for eksempel Ritzer (2000), s. 415).

<sup>311</sup> Ainlay, (1986), s. 40, 41. Den dialektiske teorien ser Ainlay som systematisk utviklet i SCR og innledningsvis oppsummert i SC.

erfaringen innebærer at menneskelig erfaring både konstitueres av *innholdet* og *formen* av dens konseptualiseringer, det vil si av kulturell kunnskap som et samfunns språk, trosforestillinger, normer og verdensanskuelser.<sup>312</sup>

This proposition states, in admittedly abbreviated form, the central idea of the sociology of knowledge: that while the entire realm of mental products is socially “determined,” everything that human beings experience is selected, arranged, and “priced” by the intellectual and moral judgments and linguistic practices of a social world. It is only through language, categories of thought, norms, and so forth that experiences take on a conscious and communicable shape.<sup>313</sup>

Denne kombinasjonen av perspektiver er altså representativ for den nye kunnskapsosologien. Kombinasjonen ser vi i Bergers teori om en samfunnsmessig determinering av bevisstheten gjennom sosialisering og en ordning av grunnleggende kaotiske tilværelse gjennom den mening og orden som nedlegges over erfaringen. McCarthy hevder Berger og Luckmann er representative for den nye kunnskapssosologien i sin menings- og konstruksjonsorientering:

Berger and Luckmann’s “social construction of reality” is emblematic of the second phase of inquiry into the place of knowledge within society, which we designate as the second proposition of the sociology of knowledge ... Since their treatise on the sociology of knowledge was published in 1966, the idea of a “constructed reality” has summarized a number of concerns of contemporary writers whose focus is best described as the problem of meaning and the use of philosophical, literary, and historical approaches to study the social construction of meaning. ...<sup>314</sup>

Meningsaspektet står svært sentralt i Bergers univers. Han postulerer en menneskelig drift mot mening og orden, som får sitt uttrykk i eksternaliseringen, et forsøk på å skape orden og gjøre verden meningsfull. Dette er en semiotisk<sup>315</sup> tilnærming til kultur, hvor kulturen forstås som meningsskapende:

Interest in the problem of meaning is linked to a methodological framework that is neither causal nor explanatory (the attitudes expressed by the first proposition) but *semiotic*. The semiotic study of culture is directed toward the study of symbolic and signifying systems through which a social order is communicated and reproduced.<sup>316</sup>

Berger forklarer den sosiale konstruksjon av virkeligheten som sosial orden gjennom tegn, der det viktigste er språket. Hans metode er fortolkende, og han skiller seg med dette fra tradisjonelle kunnskapssosilogiske interesse for kunnskapens sosiale lokalisering:

Today the pursuit of the social origins of knowledge that distinguished classical sociology and sociology of knowledge is being replaced with a decidedly new way of thinking about the problem of knowledge and reality, one that relegates the problem of origins to sociology’s positivist past or to an older form of historical materialism. In its place is a concern with the social

---

<sup>312</sup> Min oversettelse av McCarthy, (1996), s. 1.

<sup>313</sup> McCarthy (1996), s. 2.

<sup>314</sup> McCarthy (1996), s. 20.

<sup>315</sup> Semiotisk i betydningen et tegn- og symbolstudium av hvordan mening etableres.

<sup>316</sup> McCarthy, s. 20.

generation of meaning; its premise, that social and material existence are not distinguishable from a people's collective mental life.<sup>317</sup>

McCarthy skriver videre at denne tilnærming hverken ser våre mentale liv som refleksjoner ('secondary formations') av samfunnets struktur, som i materialismens og realismens tilnærming, eller som den viktigste forutsetning for vår eksistens, som i idealisme.

According to this perspective, the distinction between substructure and superstructure, on which the sociology of knowledge was developed, disappears, since all of conscious life and thought is present whenever human beings engage in social activities of any kind, including activities known as "material production."<sup>318</sup>

Også basens tradisjonelle ontologiske forrang i kunnskapssosiologien, mister da festet. Bergers menneskesyn ser mennesket som en helhet av organisme og identitet i sosial aktivitet. Menneskets antropologiske utgangspunkt er biologi, sosialitet, og behov for mening og orden, og disse er alle tilstede ved menneskelig aktivitet. Gjennom en meningsbærende kommunikasjon fortsetter kroppen sitt virke. Magen rumler eksempelvis under en konversasjon over middagsbordet – kroppen er tilstede i utvekslingen av meningsbærende tegn. McCarthy sier Berger og Luckmann fremskyndet den symbolske og kulturelle fortolkning av sosialt liv og foreslo en ny åpning for forbindelsen mellom materielle forhold og symbolske former.<sup>319</sup> Man kan imidlertid også hevde at i motsetning til i teorien om dialektikken mellom menneske og samfunn, er Bergers utvikling av teorien om forholdet mellom kroppen og selvet er uferdig. Kroppen er på mange måter fraværende i Bergers teori, tyngdepunktet er på det bevissthetsmessige plan:

Although the modell is squarely in place, Berger also fails to fully develop the role of the body as both limiting and enabling human expression in the world. Berger does speak of the biological incompleteness of humans at birth ... as well as the eccentric relationship ... between self and body but he only jints at its fundamental role in day to day experience.

Ainlay knytter dette fraværet av et kroppsperspektiv til den fenomenologiske arven for Bergers teori, som grunnleggende defineres av Schutz:

Berger's relative inattention to to the role of the body may be due, in part, to phenomenology from which he draws his inspiration. ... a concern with the body reamins a a relative aside for Schutz as compared with the French phenomenologists ... Merleau Ponty, Sartre and Marcel.<sup>320</sup>

Samtidig er grunnlaget for eksternaliseringen menneskets biologi, kroppen styrer i kraft av et *biologisk* fravær av instinkter, og dette er en forutsetning for verdenskonstruksjon og vedlikeholdelse. Berger teori kan derfor også beskrives som sosialteori med biologisk

---

<sup>317</sup> McCarthy, s. 20.

<sup>318</sup> McCarthy, s. 21.

<sup>319</sup> McCarthy, s. 21.

<sup>320</sup> Ainlay (1986), s 51.

grunnlag. Ikke minst er den eksternaliserende bevegelsen, en bearbeiding av natur til kultur, av både materiell og ikke-materiell art. Aktiviteten er både fysisk og mental.

I presentasjonen av klassisk kunnskapssosiologi i del 2 ble det klart at tradisjonen i høy grad relativiserte kunnskapen til dens sosiale struktur. Denne forståelsen av en sosial determinering av tanken, et fiksert punkt hvor forutsetningene og påvirkningene kunne lokaliseres, kan man si oppløses hos Berger i en dialektisk forståelse av kunnskap og sosial virkelighet som *prosess*. Kunnskapen blir til enhver tid formet i denne kontinuerlige, gjensidige prosessen, på samme måte som de sosiale strukturer hele tiden formes av den. Berger beveger seg bort fra samfunnet som determinerende, et fiksert punkt, til en flytende dialektisk utveksling mellom tanke (som er uadskillelig fra liv) og samfunnet. På den ene siden går samfunnet forut for menneskets individuelle biografi, på den annen side er mennesket for Berger i et større perspektiv det fundamentale utgangspunkt, der hvor alt begynner – samfunnet er *kun* et menneskeskapt produkt. Men det eksisterer en avhengighet mellom menneske og samfunn, og det er hele tiden *prosessen* Berger vil undersøke, prosessen rundt den sosiale konstruksjon av virkeligheten:

... their theoretical statement asked that the sociology of knowledge study those processes in which *reality is socially constituted*, thereby redirecting the traditional focus of the sociology of knowledge on social determination. What Berger and Luckmann actually proposed was that knowledge and reality (by which they always mean *social reality*) exist in a reciprocal or dialectical relationship of mutual constitution.<sup>321</sup>

Dette er altså et viktig punkt for Bergers fornyelse: kunnskap og sosial virkelighet eksisterer i en dialektisk sammenheng og konstituerer hverandre kontinuerlig.<sup>322</sup> Bergers teori er prosessuell. McCarthy ser en parallell til Kuhns prosjekt i Bergers prosjekt i samfunnsvitenskapen:

... In social science, Berger and Luckmann's treatise (1966) raised similar concerns by placing the problem of knowledge and reality within the broad range of signifying systems that form and communicate the entire realm of social realities. ... A significant feature of this theory was that "knowledge" and "reality" are aspects of what could be thought of as a single social process.<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> McCarthy (1996), s. 2.

<sup>322</sup> Wenneberg (2000), s. 94: I konstruksjonen av både den sosiale virkelighet og den subjektive virkelighet hos Berger, skjeller Wenneberg mellom to typer av konstruksjoner. Det er både en kausal sammenheng i konstruksjonen på det *ubeviste* plan, nærmest en evolusjonær teori, der ubeviste aktører i et langt tidsløp former de samfunnsmessige strukturene og i sin tur formes av dem, arbeid former natur som etablerer kultur. Det er også en tankemessige konstruksjon, i betydningen en subjektiv virkelighet som blir en del av konstruksjonen av sosial virkelighet, og dette er en bevissthetskonstruksjon. I følge Wenneberg er det kun bevisste konstruksjoner som er del av sosiale konstruktivisme i streng forstand.

<sup>323</sup> Men teorien hans er altså ikke selvrefleksiv i det eksplisitte metodologiske grunnlaget. Vi kommer tilbake til dette nedenfor.



Det er en sosial prosess som konstituerer både vår kunnskap og vår virkelighet. Elementene av prosessen – eksternalisering, objektivisering og internalisering – kan ikke skilles fra helheten, og heller ikke fra det humanistiske utgangspunktet. Dialektikken har slik hele tiden et menneske i aktivitet for oppdrift, som absolutt forutsetning. Samfunnet er menneskeskapt og menneskeformende. Det antropologisk oppropet er karakteristisk for den nye kunnskapssosiologien, kunnskap og mennesket som kunnskapsbærer er formende for sosial virkelighet. I kombinasjon med påstanden fra klassisk kunnskapssosiologi om tankens sosiale determinering gir det en dialektisk tilnærming til den gamle aktør- og struktur-debatten.

Bergers prosessorienterte forståelse av kunnskap og virkelighet rommer konstruksjonen og virkeliggjørelsen både av et meningsfylt selv og en meningsfull verden:

*... reality and knowledges are reciprocally realed and socially generated. This is no less true of the social worlds we inhabit than of the selves we possess: both exist as real for us; both our worlds and our selves are spun from knowledges that render them real and meaningful.*<sup>324</sup>

Betydningen av å eksistere *som* virkelig, å bli virkeliggjort og gjort meningsfull, er viktig i Bergers nye kunnskapssosiologi. Både selvet og verden blir virkeliggjort i prosessen, de får en kvalitet av ektehet og meningsfylthet gjennom kunnskapen. De besitter ikke nødvendigvis disse egenskapene i seg selv, men det er ikke viktig hva de egentlig er isolert sett, for de er ikke isolert, men i en evig konstellasjon. De virker på hverandre, blir gjort virkelige, og derfor igjen – så virker de. Og kunnskapen i sin videste betydning er det som ordner erfaringen, skaper denne orden og gir mening til menneskets verden og menneskets selv.

Jeg har tidligere i oppgaven søkt å skissere den sosiologiske arven i tendenser til struktur- og aktør-orientering, og kunnskapssosiologiens overveiende strukturelle perspektiv. I denne delen er imidlertid blikket rettet mot Bergers dialektikk i den nye kunnskapssosiologen, en fornyelse av den klassiske kunnskapssosiologi. Min fortolkning ser Bergers teori som dialektisk i sin prosessorientering og i betoningen av det sosiale felt hvor møtet skjer, men alltid med eksternalisert væren som absolutt utgangspunkt. Språk og institusjoner er kollektivt konstruert, og får en gradvis økende egen eksistens gjennom historien. De kulturelle produktene som da fortøner seg virkelige, i betydningen med uavhengig eksistens, fortsetter å bli bekreftet og realisert, og virker da også på mennesket. Objektiviteten innebærer i følge Berger en nødvendig fremmedhet.<sup>325</sup> Troen på de objektive

---

<sup>324</sup> McCarthy (1996), s. 2

<sup>325</sup> Ytterligheter av objektiviseringsbegrepet finner vi i begrepene reifikasjon og alienasjon. Berger skiller som nevnt mellom reifikasjon og alienasjon, i betydning tapt erindring om forbindelsen mellom samfunn og menneske, produsent og produkt, og objektivisering. Imidlertid er det bare objektivisering, som tingliggjøring, i

strukturenes uavhengige eksistens gjør at mennesket forholder seg til dem som om de skulle være ting, slik bekreftes og gjenskapes de, slik fortsetter de å virke på mennesket – slik bevares dialektikken. Det er ikke viktig for Berger hva de objektive strukturer *egentlig er*, kun hvordan *skapes*, *gjenskapes* og *virker* på mennesket. Verden som menneskelig konstruksjon er en skrøpelig konstruksjon og den eksisterer kun som et menneskelig produkt. Og det er menneskelig kunnskap som virkeliggjør, muliggjør og aktiverer en virkelighet.

I det dialektiske aspektet ligger altså en utvidelse av kunnskapsbegrepet, både i hvordan kunnskap virker – kunnskapens makt, og i hva kunnskapsbegrepet rommer.

Berger and Luckmann's 1966 treatise, *The Social Construction of Reality*, signaled a change in the field of the sociology of knowledge, redirecting it from the study of the social determination of ideas to knowledges, specifically the knowledges that guide the lives of people in everyday life.<sup>326</sup>

Utvidelsen av kunnskapssosiologiens objekt, fra intellektuell kunnskap til "whatever passes for 'knowledge' in a society, regardless of the ultimate validity or invalidity (by whatever criteria) of such 'knowledge'",<sup>327</sup> innebærer et ønske om representativitet. Berger hevder at all kunnskap bidrar i en verdenskonstruksjon, og det som faktisk er virksomt, må representeres. Dette demokratiske utgangspunktet innebærer imidlertid et fravær av maktperspektiv i Bergers teorier, et fravær av teorier om fordelingen av den kunnskapen som bestemmer, det vil si fordelingen av makt.

Dialektikken i Bergers teori handler både om interaksjon, bevissthetens rettethet mot objektet, samt tingligheten og motstanden i objektet, og fokuserer på et felt bortenfor todelingen mellom subjekt og objekt, et møte. Bevissthetens rettethet mot noe favner også en selvbevissthet – i møte med et objekt blir mennesket klar over sin annerledeshet, sin avstand. Her fins det linjer både til fenomenologi og pragmatisme, og jeg vil nå se på elementer fra fenomenologisk og pragmatisk tradisjon av betydning for Bergers dialektikk.

### Fenomenologiske trekk ved Bergers dialektikk

... the greatest contribution of Berger's theoretical eclecticism has been his unfolding of the ubiquitous character of people's intentional relationship with the world – an insight that is, as alleged, is greatly indebted to phenomenology. By refusing to dismiss either individual consciousness or social structure as appropriate objects of inquiry – focusing rather on their inseparable unity – Berger considerably expands the horizon of sociological interest. This emphasis brought the sociology of knowledge from the periphery to center stage.<sup>328</sup>

---

betydningen en ytre eksistens, i likhet med eksternalisering og internalisering, som er en antropologisk nødvendighet.

<sup>326</sup> McCarthy (1996), s. 2.

<sup>327</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 3. McCarthy hevder denne definisjonen var innflytelsesrik. (McCarthy, s. 23).

<sup>328</sup> Ainsley (1986), s. 50.

Fenomenologien har et utgangspunkt i Hegel og representerer en lang tradisjon av filosofisk teoretisering rundt menneskelige vilkår, som i verkene til Husserl, Jean Paul Sartre, og Heidegger. Fenomenologien representerer både en ontologi og en epistemologi, og kretser rundt det grunnleggende av menneskelig væren og viten. Berger plasserer seg på den humanistiske fløyen av vestlig samfunnsvitenskap, tidligere dominert av positivisme. Han står i tradisjonen etter Merleau Ponty og Schutz, som åpnet for fenomenologi i samfunnsvitenskapen. I USA er det imidlertid Schutz som har preget fenomenologisk sosialteori. Som nevnt tidligere kommer Bergers fenomenologi imidlertid primært til syne gjennom hvordan han bygger på Schutz. Berger sier selv om arven fra fenomenologi:

Unlike others with whom I worked in the early stages of my career (notably Thomas Luckmann and Maurice Natanson), I never entered in great depth into the Husserlian universe of discourse; Alfred Schutz was my major connection with the latter... This in no way diminishes my debt to Schutz, but it is to Schutz the sociological theorist much more than to Schutz the philosopher.<sup>329</sup>

Berger kan sies å ha et fenomenologisk teoriperspektiv, men han avviser en epistemologisk drøfting, og hans sosiologiske metode kan ikke sies å være fenomenologisk. Berger bemerker at den fenomenologiske analyse som en rent deskriptiv metode er empirisk, men ikke vitenskapelig, i den forståelse av de empiriske vitenskaper som han legger i ordet. Den unndrar seg kausale og genetiske hypoteser, samt påstander om fenomenenes ontologiske status.<sup>330</sup> Wuthnow hevder Berger i sitt arbeide går fra fenomenologisk analyse, til weberianske idealtyper, til fortolkende sosiologi, og at Berger "would agree with Merleau-Ponty that phenomenology stops where the mundane sciences begins".<sup>331</sup> Påvirkning fra Weber kommer til uttrykk i en tilnærming til menneskelig aktivitet, med utgangspunkt i den mening gir. Dette er grunnlag for en fortolkende tilnærming. Fortolkende sosiologi må slik romme en forståelse av den subjektive mening eller intensjonalitet hos menneskene i deres hverdagslige liv.<sup>332</sup> Dette er en avdekking av relevansstrukturene, meningssystemene og kunnskapsarsenalene. Meningen bak hverdagens rutiner avdekkes, og knyttes til andre menings- og symbolsystemer. Men Bergers metode kan altså ikke hevdes å være rendyrket fenomenologisk, og han tror ikke på fenomenologien som vitenskapelig, analytisk verktøy. Den er imidlertid i følge Berger best egnet til beskrivelsen av grunnlaget for menneskets kunnskap i hverdagen.

---

<sup>329</sup> Berger (1986), s. 223.

<sup>330</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 20.

<sup>331</sup> Wuthnow m.fl. (1985), s. 32.

<sup>332</sup> Wuthnow m.fl. (1985), s. 29. Wuthnow knytter intensjonalitet til subjektiv mening.

I Bergers dialektiske kunnskapssosiologi som teori er det imidlertid klare innslag fra fenomenologisk tradisjon. Utgangspunktet for Berger i *SCR* er et syn på sosial interaksjon knyttet til intersubjektivitet og delt forståelse. Mennesker er fra fødselen av i et sosialt rom, de er sosiale vesener og mennesket er i en bevegelse utover, rettet mot det sosiale. Den hverdagslige kunnskapen er viktig, på grunn av at den er så allmenn, fundamental og er formende i alle menneskers liv. Denne kunnskapen organiserer det daglige liv, og er slik virkelighetskonstruerende.

Ainlay hevder at Bergers fenomenologi hører til den eksistensialistiske fenomenologi, noe som innebærer ”primacy of the self in the lived-in world”.<sup>333</sup> Både referanser til Schutz, Scheler og Sartre, teorien om verdensåpenhet og menneskets plastisitet, samt behovet og nødvendigheten av å nedlegge orden og mening, gjør at Berger kan knyttes til eksistensialistisk fenomenologi.<sup>334</sup> Denne fenomenologiske tilnærmingen er representativ for Bergers arbeid, men mest systematisk inkorporert i *SCR* :

While his most systematic attempt to apply phenomenological insights and concepts to sociological theorizing can be found in *The Social Construction of Reality* ..., both his earlier and later works provide insights into the origins and applications of his approach.<sup>335</sup>

Ainlay hevder at Berger etter *SCR* vender seg mot anvendelsen av den fortolkende sosiologi, men fremdeles med fenomenologisk vri: “The Sacred Canopy ... struggles with religious consciousness in the modern world”.<sup>336</sup>

Menneskelig erfarings intensjonelle karakter har en sentral plass i i Bergers arbeid, og den kommer til uttrykk i alle deler av den dialektiske prosessen, for det eksternaliserende og internaliserende menneske. Denne erfaringens intensjonelle karakter er viktig for hele hans prosjekt av humanistisk sosiologi og for motstanden mot determinisme og reifikasjon.

Throughout his work, Berger attempts to balance the power of of society over its participants with the power of the individual to create the world. Berger continually affirms the essential humanness of the social world and he continually guards against reification. Social order itself owes to human activity. ... He accomplishes this sort of sociological juggling act by relying on the phenomenological doctrine of intentionality.<sup>337</sup>

---

<sup>333</sup> Ainlay (1986), s. 34. Ainlay viser til Giddens inndeling av fenomenologien i tre faser: transcendental, eksistensialistisk, hermeneutisk.

<sup>334</sup> Ainlay (1986), s. 35. Også Wuthnow m.fl beskriver Bergers fenomenologi som eksistensialistisk. Han viser til Giddens skjellen mellom to typer fenomenologi – hermeneutisk og eksistensialistisk. Berger og Schutz tilhører i stor grad den siste kategorien. Eksistensialistisk fenomenologi er orientert mot kultur på individnivå (analysens objekt er selvet, slik det skaper og henter ut mening i hverdagslivets verden), mens hermeneutisk fenomenologi har et kollektivt aspekt, ofte knyttet til språk eller kommunikasjon. (Giddens vist til i Wuthnow et al (1984), s. 30.)

<sup>335</sup> Ainlay (1986), s. 33.

<sup>336</sup> Ainlay (1986), s 34.

<sup>337</sup> Ainlay (1986), s. 36.

Forbindelsen mellom menneskets intensjonalitet og dialektikken mellom menneske og objektiv virkelighet som intensjonalitetens dialektikk har tradisjonelt en plass i fenomenologisk tradisjon:

Intentionality proposes a dialectical reformulation of consciousness in relation to the world. As such it aims at preserving both objective and subjective efficacy. ... human experience has a dialectical character. It cannot be reduced to one-sided causality.<sup>338</sup>

Berger bygger på denne tradisjonen, og utvider med sitt arbeid "the role of the intentional dialectic"<sup>339</sup>. Ainlay beskriver likevel den komplekse intensjonelle dialektikk som tidvis oversett i den fenomenologiske tradisjonen. Dette resulterer for eksempel i Schutz' mangel på kontakt mellom bevisstheten og det objektive miljø, i en framheving av de åpne muligheter for menneskelig handling. Intensjonalitet har en svært viktig plass i Schutz' system, men det er i *koblingen* mellom intensjonalitet og dialektikk at Berger går bortenfor Schutz.<sup>340</sup>

Bergers dialektikk ligger nærmere Merleau Ponty enn Schutz i så måte i at han fremhever det dialektiske:

It is, for example, to Berger's credit that he successfully avoids this problem. He appreciates the essential unity of subjective and objective realities as characteristic of the whole of human experience ranging from people's experience of their bodies to their relations ship with institutions. In his agenda, Berger resembles Merleau Ponty more than Schutz ... although he relies on the conceptual framework of the latter much more so than the former.<sup>341</sup>

På tre beslektede områder favner Bergers teori intensjonalitet og det dialektiske:<sup>342</sup>

- 1 I forholdet mellom kroppen og selvet. Dialektikken innebærer det å være en kropp og samtidig ha en kropp, i betydningen bevisstheten om en kropp.
  - 2 I forholdet mellom selvet og sosial verden, knyttet til identitetsteori: Prosessene omfatter primær- og sekundærsosialisering, sosial kontroll, legitimering.
  - 3 I forholdet mellom samfunn og sosial aktør, som gjensidig opprettholdende hverandre.
- I den sistnevnte sentrale diskusjon for kunnskapssosiologien, avviser Berger både et idealistisk og et materialistisk syn på forholdet mellom menneske og samfunn/sosial verden.<sup>343</sup>

---

<sup>338</sup> I følge Ainlay holder betoningen av intensjonalitet innenfor fenomenologien stand, selv om Husserl forlater en dialektisk posisjon. (Ainlay (1986), s. 37.)

<sup>339</sup> Ainlay (1986), s. 54.

<sup>340</sup> Ainlay (1986), s. 50.

<sup>341</sup> Ainlay (1986), s. 38. Gill beskriver et potensial for utvidelse i retning Merleau Ponty, dette kommer vi nærmere inn på nedenfor.

<sup>342</sup> Ainlay (1986), s. 39.

<sup>343</sup> Ainlay (1986), s. 41.

Med disse områdene som i følge Berger er i en absolutt dialektisk utveksling, favner han menneskets biologiske grunnlag, sosialpsykologi og grunnleggende sosialitet i en teori som insisterer på at kropp, menneske og sosial virkelighet er uløselig forbundet: "... Berger provides a theoretical vehicle for incorporating an understanding of people's biological, psychological, and social experience without capitulating to the causal oversimplifications that both determinism or idealism impose."<sup>344</sup>

Både fenomenologiens intensjonalitetsbegrep og pragmatismens prinsipper om handling og forandring i et møte, gjør at feltet imellom subjekt og objekt blir det sentrale. Jeg vil nå se på elementer fra pragmatismen, av betydning for Bergers dialektikk.

### **Pragmatiske trekk ved Bergers dialektikk**

Pragmatisme karakteriseres som en "hovedstrømning i 1900-tallets filosofi i USA, som forener den tidlige pragmatisme med elementer fra den empiristiske tradition. Karakteristisk for pragmatisme er, at de *begreber og teorier*, hvormed vi forsøker at beskrive og forklare virkeligheten, udlægges som *konventionsbetingede redskaber* og ikke som givne, passive genspejlinger af virkelighedens uforanderlige beskaffenhed."<sup>345</sup> Dette er sentralt for Bergers kunnskapssosiologi. Hans teori handler om betydning av språk og symbolske universer som nettopp redskaper i en menings- og ordenssøken. Språket er et verktøy og det er formbart.

McCarthy beskriver fellestrekk ved tidlig pragmatisme og *Wissenssoziologie*:

Both traditions sought to comprehend how individuals think within the particular social context in which they live; how thinking and consciousness are inherited from particular social and historical contexts; how collective dispositions decisively provide the social objects accessible to human beings. Those working in both traditions also shared an explicit disavowal of traditional philosophies of knowledge and turned to the modern empirical sciences to frame their understanding of the workings of human consciousness and thought.<sup>346</sup>

Hun beskriver videre Schelers kritikk av pragmatismen, og hans anerkjennelse av den geniale innsikt, at kunnskap verken går forut for erfaring eller følger av erfaring.<sup>347</sup> Scheler identifiserte i følge McCarthy også pragmatismen som første levedyktige alternativ til platonsk idealisme og empiristenes tilnærming i en ny lokalisering av kunnskap:

Scheler asserted that American pragmatism provided the first theoretically viable alternative to the idealist and empiricist traditions, locating knowledge within human acts where it becomes

---

<sup>344</sup> Ainlay, (1986), s. 50.

<sup>345</sup> Lübcke (1983), s. 351.

<sup>346</sup> McCarthy (1996), s. 64. Hun viser til C. Wright Mill som utforsket denne forbindelsen. (McCarthy (2000), s. 65.)

<sup>347</sup> Kenneth Stickers vist til i McCarthy (McCarthy (1966), s. 66).

functionalized. ... The legacy of both traditions is a view of social existence and of mental life as realms of continual change and emergence.<sup>348</sup>

McCarthy knytter forbindelsen mellom kunnskap, virkelighet og sosial prosess som vist i *SCR* til amerikansk pragmatisme.<sup>349</sup> Eksternalisering er en antropologisk nødvendighet, en sosial bevegelse, knyttet til den ovenfor nevnte kunnskapen i handlingsrommet, hvor den blir funksjonalisert.

Berger karakteriseres av en orientering fra tradisjonen av amerikansk pragmatisme i synet på en dialektisk sosial prosess som virkelighetskonstruksjon.<sup>350</sup> Bergers kunnskapsbegrep kan som nevnt defineres som en overbevisning om at fenomenene er virkelige, og at de har visse karaktertrekk. Når noe oppleves som virkelig, oppleves det som en ytre ting med autonom eksistens. Kunnskap konstituerer denne objektive ordenen, og Berger viser som nevnt til plogen og språket som gjennom bruken får karakterer av virkelighet, noe der ute. Objektiveringen skjer gjennom kunnskap, primært språket. Fenomenene får da i følge Berger konsekvenser – de virker på mennesket og de former mennesket. Bergers interesse for kunnskap retter seg slik mot det han mener er virksomt i samfunnet, ikke det som defineres som sant eller falsk, for alt er ikke like gyldig, men alt virker i den grad det oppfattes som virkelig. Det som oppfattes som virkelig gjennom en prosess av objektivering *blir* virksomt. Dette er viktig for dialektikken i Bergers system. Det er ikke graden av sannhet som bestemmer kunnskapens innflytelse. Slik ses kunnskapen som del av en sosial dialektisk prosess og kunnskap i seg selv som noe flytende – formbart og formende – i endring. Denne forbindelsen mellom kunnskap og virkelighet og sosial prosess kan som nevnt knyttes til pragmatismen.

Berger skiller altså mellom kunnskapens sanne og virksomme karakter, og det er den sistnevnte han vil undersøke. Berger hevder imidlertid ikke at alt er like sant. Han må, for å undersøke hva som oppfattes som virkelig, utelukke epistemologiske spørsmål om sann og falsk kunnskap, og han vender seg derfor mot den kunnskapssosiologiske disiplinenens fokus på intellektuell kunnskap – ideer: "The theoretical formulations of reality, whether they be scientific, philosophical or even mythological, do not exhaust what is "real" for the members of a society."<sup>351</sup>

---

<sup>348</sup> McCarthy (1996), s. 66.

<sup>349</sup> McCarthy (1996), s. 18: "According to Paul Rock ..., this theory [teorien fra *SCR*] was entirely consistent with the American pragmatist view that reality is 'the accomplishment of processes of knowledge.'"

<sup>350</sup> Mechling mener Bergers grunnlag i pragmatismen er tydelig: "The pragmatic pedigree of Berger's thinking is not difficult to trace. Schutz and Husserl both acknowledge great debts to William James ... references to James and Mead occur across the ensuing two decades of Berger's books." (Mechling (1986), s. 207).

<sup>351</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 15.

Bergers prosjekt er derfor anti-intellektualistisk, han hevder at alle bidrar til en verdenskonstruksjon: "... only a few are concerned with the theoretical interpretation of the world, but everybody lives in a world of some sort."<sup>352</sup> Dette fokus på å bebo en verden, som kriterium for å bygge en verden, er knyttet til et handlingsmotiv fra pragmatismen. Berger knytter slik virke og være og kunnskap sammen. I SCR er det hverdagskunnskap som er i fokus, ofte før-teoretisk kunnskap. Hverdagen er den dominerende virkelighetssfære, og den er dominert av et pragmatisk motiv: "In this world of working my consciousness is dominated by the pragmatic motive, that is, my attention to this world is mainly determined by what I am doing, have done or plan to do in it. In this way it is *my world* par excellence."<sup>353</sup> Ved å leve i verden bidrar man automatisk i kraft av sin kunnskap, man former verden, og man er i et samspill hvor man også blir formet. Verdenskonstruksjonen ligger ikke kun i vitenskapelig kunnskap, men også der. Kunnskap (det som går for å være kunnskap) gir mening og orden som nedlegges over erfaringen, og gjør ting virkelige for mennesket. Kunnskap er slik knyttet til bevegelse (en rettethet mot objektet og interaksjon) og eksistens.

Som nevnt bringer Berger en kombinasjon av perspektiver som munner ut i en dialektikk, inn i kunnskapssosiologien. Dette er knyttet til konstruktivisme, det er en kombinasjon av to sosialkonstruktivistiske elementer: sosial kontekst som førende for menneskelig bevissthet (determinisme), og kunnskap, gjennom menneskelig fellesskap og adferd, som konstituerende for samfunnets strukturer.<sup>354</sup> Sosialkonstruktivismen er også knyttet til Bergers humanistiske sosiologi – avsløring som sosiologisk metode og mennesket som absolutt forutsetning. Jeg vil nå se nærmere på dette sosialkonstruktivistiske elementet.

### 3.3 Bergers sosialkonstruktivistiske kunnskapssosiologi

To the extent that this term [konstruktivisme] refers to a new appreciation of culture in the development of social institutions (...) neither he [Luckmann] nor I have any objections. But when the term is used by a good number of so-called 'postmodernist' theorists something quite different is implied. The difference between these theorists and what we tried to do is glaring: we proposed (correctly, I continue to think) that all human reality is socially produced and interpreted. They propose that all interpretations are equally valid, and some of them propose that there is no reality at all outside the interpretations.<sup>355</sup>

---

<sup>352</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 15

<sup>353</sup> Berger og Luckmann, (1967), s. 22.

<sup>354</sup> Se Wenneberg (2000), s. 45.

<sup>355</sup> Berger (2001), s. 191. Er ikke vitenskap en del av en sosial virkelighet, gjenstand for de samme konstruktive prosesser som den objektive virkeligheten, eller preges vitenskapens gyldighet i hvertfall ikke av dette? Berger synes i dette sitatet å hevde at det er forskjell på kunnskapens gyldighet, og han er uklar på dette punktet i SCR og SC. Det synes imidlertid som om han i økende grad de senere år har inkorporert vitenskap som del av den



Wenneberg hevder at det er sosialkonstruktivismen som virkelig setter kunnskapssosiologi og vitenskapssosiologi på dagsorden. Kunnskapssosiologisk tradisjon og sosialkonstruktivisme kan altså ses i sammenheng.<sup>356</sup> Sosialkonstruktivisme har et kritisk potensiale til å avsløre det vi tar for gitt. Avsløringen som rettes mot det tilsynelatende naturlige er sosialkonstruktivismens utgangspunkt, en interesse for å finne det egentlige, det underliggende.<sup>357</sup> Avsløringen av det naturlige har en relativiserende funksjon, og potensiale for selvrefleksivitet. Dette knytter den opp mot kunnskapssosiologisk tradisjon.

Sosialkonstruktivisme kan beskrives som troen på at de sosiale fenomener, de sosiale strukturene vi er omgitt av, er konstruert, altså skapt av mennesker i historien. Det betyr at strukturene er kontekstuellet betinget, og derfor ikke naturlig gitt. Sosialkonstruktivisme har vært en kraft i kritikken av religion og vitenskap de seneste tiårene, og har bidratt til en relativisering av tro, sannhet og metode.

Slik beskriver Wenneberg sosialkonstruktivismens viktigste spørsmål:

... Den sociale orden, som vi alle oppfatter som naturlig og uproblematisk i hverdagen, problematiseres ved at spørge til hvordan den er mulig. En social orden er ikke bare noget der er. Det er noget der skabes og løbende genskabes. Det sociales naturlighed demaskeres.<sup>358</sup>

Wenneberg skiller mellom fire posisjoner av sosialkonstruktivisme,<sup>359</sup> i deres forskjellige grad av radikalitet, som alle har en ”afslørende og demaskerende tilgang tilfælles. Det, vi oppfatter som naturlig og som common sense, tages ikke for givet, men udforskes.”<sup>360</sup> Wenneberg beskriver sosialkonstruktivismens posisjoner som en ”glidebane”, hvor man starter med et kritisk perspektiv og lett ender i en relativiserende posisjon hvor alt, til slutt også den fysiske verden, forstås som sosialt skapt. Jeg vil kort skissere denne radikaliseringen, fordi det med utgangspunkt i Bergers tekster er noe uklart hvor langt hans posisjon strekker seg i graden av radikalitet. Det er ellers vanlig å skille mellom svak og sterk versjon av sosialkonstruktivisme. Den sterke versjon innebærer den oppfatning at også den fysiske verden konstrueres *som sammenhengende* av mennesket.<sup>361</sup>

Sosialkonstruktivisme som generelt kritisk perspektiv er altså grad én. Den andre graden av sosialkonstruktivisme, (i en stigende grad av radikalitet), finnes i det kritiske

---

konstruerte virkelighet, altså utvidet feltet som i hvertfall gjelder religion og språk i SCR og SC. Bergers senere teori faller imidlertid utenfor oppgavens avgrensning.

<sup>356</sup> Wenneberg (2000), s. 40.

<sup>357</sup> Wenneberg (2000), s. 17.

<sup>358</sup> Wenneberg 2000, s. 87.

<sup>359</sup> I denne presentasjon av de forskjellige posisjonene bygger jeg på Wenneberg (2000), s. 17–19.

<sup>360</sup> Wenneberg (2000), s. 17.

<sup>361</sup> Favrholdt ([årstall ukjent]): ”Sosialkonstruktivisme - marmortempel eller sandslot?”, URL: <http://www.filosofi.net/artikler.html> [Lesedato 05.02.07]

perspektivet anvendt på sosiale institusjoner, i overbevisningen om at de ikke er naturlig gitt. Her er en samfunnsteori, en beskrivelse av hvordan strukturer skapes, og Wenneberg beskriver dette som et forsøk på å fylle tomrommet som grad én etterlater seg. Dette andre nivå kaller Wenneberg sosialkonstruktivisme som sosiologisk teori. Det er i følge Wenneberg på dette nivået at Berger befinner seg, i det han ønsker å avsløre de sosiale institusjoner som konstituert ved en dialektisk prosess. Berger demaskerer samfunnets tilsynelatende uavhengige eksistens, for så å formulere en samfunnsteori hvor han beskriver hva han tror samfunnet er – en menneskelig konstruksjon som blir autonom gjennom objektivisering:

In other words, commonsense “knowledge” rather than “ideas” must be the central focus for the sociology of knowledge. It is precisely this “knowledge” that constitutes the fabric of meanings without which no society could exist. ... The sociology of knowledge, therefore, must concern itself with the social construction of reality.<sup>362</sup>

Dette kritiske perspektiv av annen grad, kan i følge Wenneberg videreføres til en anvendelse på ”den sosiale institusjon, der kaldes viten...”<sup>363</sup> Da blir sosialkonstruktivismen en erkjennelsesteori. En ”indre subjektiv virkelighet, spesielt vores erkendelse af omverdenen, bliver nu også socialt konstrueret i den forstand, at vores viden på forhånd er struktureret af vores sprog.”<sup>364</sup> Språket er da forstått som en sosial størrelse. Et annet perspektiv ved denne tredje posisjon er rettet mot vitenskapelig erkjennelse, som betraktes som sosialt konstruert.

Fjerde posisjon kaller Wenneberg sosialkonstruktivisme som ontologisk posisjon, det vil si at den fysiske virkelighet også forklares som sosialt konstruert, i betydningen at den først finner sin form ved erkjennelse. ”Virkeligheden, som vi ser den, er afhængig af vores perspektiv.”

Berger ønsker å avgrense den kunnskapssosiologiske teorien fra en epistemologisk diskusjon. Dette begrunner han i at det er kunnskap i videste forstand, som er verdenskonstruerende, og at det er all denne kunnskap som er kunnskapssosiologiens objekt. Han vil ikke si noe om kunnskapens egentlige status. Wenneberg setter imidlertid spørsmålstegn ved om skillet mellom det vi anser som kunnskap og egentlig kunnskap er mulig, og om diskusjonen ikke likevel blir snikinnført:

Kan man overhovedet undgå de erkendelsesteoretiske implikationer af denne teori om det sociale? Når den viden, vi har om verden, anses for socialt konstrueret, er der så ikke tale om en erkendelsesteoretisk diskussion? Berger og Luckmann forsøger at undgå denne implikation ved at skelne mellom viden om virkeligheden, og det vi anser for viden om virkeligheden. De vil

---

<sup>362</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 15.

<sup>363</sup> Wenneberg (2000), s. 18.

<sup>364</sup> Wenneberg (2000), s. 18.

udelukkende behandle det siste – det vi anser for viden. Men denne skelnen er ikke så let at opretholde.<sup>365</sup>

Wenneberg hevder både at Berger og Luckmann ofte skriver om vitenskap når han hevder tema er ”det vi anser som kunnskap”, og at en avgrensning av vitenskap fra det som går for å være kunnskap, er problematisk.

Favrholdt kritiserer tilhengere av den svake versjon av sosialkonstruktivisme for ikke å trekke et skille mellom det absolutte og det konvensjonelle:

Det er naturligvis riktig, at vi fødes ind i et samfund, hvor der i forvejen findes ikke blot sol og måne, men også færdselslove og pengevæsen. Men såvel færdselslove som pengevæsen kan ændres og endda afskaffes gennem fælles menneskelige beslutninger. Det er ikke tilfældet med solen og månen – og desværre heller ikke med sygdomme og døden. I den svage version af den sociale konstruktivisme er det nødvendigt at trække en grænse mellem det absolutte og det konventionelle – noget, der forsømmes i det meste af litteraturen.<sup>366</sup>

Favrholdt kritiserer også representanter for den svake versjon for ikke tydelig nok å definere objektiv eksistens i en uproblematiserende holdning til *problemet* objektiv eksistens. Berger rammes av dette, fordi han ikke tar stilling til vitenskapens status, om den er i særklasse som fristilt, eller del av en konstruert virkelighet. Er den fysiske natur og institusjonen vitenskap, som vi fødes inn i, mer autonomt virkelig enn andre institusjoner?

Og der fandtes også institutionen videnskab. Er denne mere reel end f. eks. penge-institutionen, med dertil hørende banker, aktiemarkeder etc.? Det er spørgsmålet. Hvis svaret er ja, kræves der en dybtgående argumentation – og den afstår Berger og Luckmann fra at give med den begrundelse, at sandhed og falskhed er begreber, som filosofien må tage sig af. Hvis svaret er nej, så ender man i den stærke version af socialkonstruktivismen: Alle videnskabelige data og lovmæssigheder – også naturvidenskabens – er socialt konstruerede.<sup>367</sup>

Berger hevder kun at den sosiale konstruksjon gjelder for det vi anser for viten. Han begrunner dette i at vitenskapelig kunnskap ikke er så viktig for et samfunn: Theoretical thought, ”ideas”, Weltanschauungen are not *that* important in society. Although every society contains these phenomena, they are only part of the sum of what passes for “knowledge.”<sup>368</sup> Kunnskapsbegrepet må derfor utvides. Spørsmålet er om vitenskapen for Berger kun er produkt av sosial konstruksjon, eller om den også følger som resultat av andre forhold.<sup>369</sup> Om flere forhold enn den sosiale konstruksjon spiller inn i forhold til vitenskapelige produkter,

---

<sup>365</sup> Wenneberg (2000), s. 94 –95

<sup>366</sup> Favrholdt ([årstall ukjent]): ”Socialkonstruktivisme - marmortempel eller sandslot?”, URL: <http://www.filosofi.net/artikler.html> [Lesedato 05.02.07]

<sup>367</sup> Favrholdt ([årstall ukjent]): ”Socialkonstruktivisme - marmortempel eller sandslot?”, URL: <http://www.filosofi.net/artikler.html> [Lesedato 05.02.07]

<sup>368</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 15.

<sup>369</sup> Gill (1988), s. 261.

nærmer Berger seg en relativisering av vitenskapen, noe som i følge Wenneberg kjennetegner den sosialkonstruktivistiske glidebane:

”Samtidig viser gjennomgangen af Berger og Luckmann, at socialkonstruktivisme-II forklaringer af det sociale har en tendens til at starte en glidning i retning af, at denne teori også kommer til have erkendelsesteoretiske implikationer. For socialkonstruktivisme-II-teorier vil jo typisk også gælde for den del af det sociale, som vi kalder for viden.”<sup>370</sup>

## Kultur og natur

Wenneberg hevder sosialkonstruktivisme er troen på en utveksling mellom natur og kultur, ikke den utbredte oppfatning at alt er sosialt betinget:

”En utbredt og naiv opfattelse af socialkonstruktivismen er, at den er udtryk for, at alt er socialt. ... denne forståelse af socialkonstruktivismen er misforstået. Socialkonstruktivismen som samlet perspektiv er et forsvar for, at det sociale ikke kan stå alene. Dog forstået på den måde, at det sociale og det fysiske er tæt koblede størrelser, der på forskellig vis interagerer.”<sup>371</sup>

Han viser til Collin som kritiserer sosial konstruktivisme for en manglende siste-instans, som utgangspunkt for sosiale konstruksjoner.

... social constructivism lacks a non-constructed basis from which social reality can arise. Instead, it leaves social reality completely free-floating and indeterminate.<sup>372</sup>

Berger kan til en viss grad sies å ha en slik natur som siste-instans, i menneskets biologi, preget av et svakt instinkt, og behov for orden og mening, som skaper en pågående eksternaliserende bevegelse. Men Wenneberg problematiserer det å gjøre naturen til et slikt absolutt utgangspunkt:

For det første skal det gøres på en måte, hvor det sociale nu ikke fullstendig forsvinder – ellers er meget lidt vundet. For det andet skal den natur, man nu indfører for at kunne basere de sociale konstruktioner på noget ikke-konstrueret, jo meget gerne kunne adskilles fra den natur og de forestillinger om naturlighed, som man begyndte med at dekonstruere, hvilket er yderst vanskelig.

Det største problem i denne forbindelse er, at meget socialkonstruktivisme ... slet ikke reflekterer over disse problemer om at finde et ikke-konstrueret grundlag for de sociale konstruktioner.<sup>373</sup>

Denne kritikken treffer Berger. Han forutsetter en antropologi med en førende biologi, en mangel på instinkt og retning i menneskets biologiske konstitusjon, som resulterer i menneskelig adferd som former sosiale institusjoner. Han forutsetter med dette også en grunnleggende sosialitet, et grunnleggende behov for mening og orden, og mennesket som grunnleggende vanedannende. Berger tar ikke stilling til hvordan disse forutsetningene *som* natur, i betydningen absolutt utgangspunkt – biologi, sosialitet og vanedannelse, menings- og

---

<sup>370</sup> Wenneberg (2000), s. 95.

<sup>371</sup> Wenneberg, (2000), s. 180.

<sup>372</sup> Finn Collin sitert i Wenneberg (2000), s. 172.

<sup>373</sup> Wenneberg (2000), s. 172.

ordensbehov, skiller seg fra den overbevisning om naturlighet, som han begynte med å avsløre som konstruert, i en avdekking av samfunnet som produkt.<sup>374</sup>

Man kan likevel si at tanken om et fiksert antropologisk utgangspunkt som fører til sosiale konstruksjoner (om enn uproblematisert), representerer en forbindelse mellom natur til kultur. De sosiale konstruksjoner virker ordnende på mennesket (mennesket som en helhet av svake instinkter og menings-og ordenssøken), og representerer slik også en utveksling mellom natur og kultur, som Wenneberg hevder er beskrivende for sosialkonstruktivismens agenda.

Sosialkonstruktivisme fører meg over i Bergers eksplisitte teori og metode – og slik til *fraværet* av selvrefleksivitet og erkjennelsesteori i en dialektisk, konstruktivistisk teori. Det kan synes som om det er en spenning i Bergers arbeider, en mangel på integrering av metoden i den dialektiske teorien. Spørsmålet blir om Berger ser seg selv som kunnskapsbærer med sin kunnskapssosiologi, og om de samme konstruerende prosesser gjelder for sosiologen og for sosiologien som vitenskap, som for hverdagsmennesket.

### 3.4 Bergers vitenskapsideal

In sum, our conception of the sociology of knowledge implies a specific conception of sociology in general. It does *not* imply that sociology is not a science, that its methods should be other than empirical, or that it cannot be “value-free.” It *does* imply that sociology takes its place in the company of the sciences that deal with man *as* man; that it is, in that specific sense, a humanistic discipline. An important consequence of this conception is that sociology must be carried on in a continuous conversation with both history and philosophy or lose its proper object of inquiry. This object is society as part of a human world, made by men, inhabited by men, and, in turn, making men, in an ongoing historical process. It is not least fruit of a humanistic sociology that it rewakens our wonder at this astonishing phenomenon.<sup>375</sup>

I dette blikket på Bergers metode baserer jeg meg på den dialektiske teori og det som sies eksplisitt angående metode i *SCR* og *SC*, og i disse bøkene. Imidlertid må det sies at Bergers metodiske hentydninger er få og vage, og at det metodiske grunnlaget ikke er entydig. Dette er imidlertid min tolkning av et ikke uttømt område i *SCR* og *SC*. Bergers sosiologiske metode kommer tydeligst til uttrykk i to bøker Berger skrev i 1963 og 1981, henholdsvis *Invitation to Sociology – a Humanistic Perspective* og *Sociology Reinterpreted*<sup>376</sup>. Disse faller imidlertid utenfor oppgavens problemstilling, og står til og med i motsetning til hele Bergers

---

<sup>374</sup> Han problematiserer heller ikke hvordan den fysiske natur skiller seg fra samfunnet. Han presiserer imidlertid at han ikke gjør det, fenomenenes ontologiske status er ikke kunnskapssosiologiens objekt.

<sup>375</sup> *SCR*, siste side

<sup>376</sup> Skrevet i samforfatterskap med Hansfried Kellner.

prosjektet i *SCR*, som er en avvisning av epistemologiske og metodologiske spørsmål innenfor kunnskapssosiologien:

We therefore exclude from the sociology of knowledge the epistemological and methodological problems that bothered both of its major originators. ...Throughout the present work we have firmly bracketed any epistemological or methodological questions about the validity of sociological analysis, in the sociology of knowledge itself or in any other area.<sup>377</sup>

*SCR* og *SC* er i følge Berger snarere et studium av det som går for å være kunnskap, og de prosessene hvori slik kunnskap konstituerer og blir konstituert av samfunnet

Berger har tre uttalte metodiske forutsetninger: 1 - epistemologisk diskusjon er ikke kunnskapssosiologiens diskusjon, 2 - likevel hevder han en empirisk orientering,<sup>378</sup> og 3- likevel hevder han et verdifrihetsideal i tradisjonen etter Weber.<sup>379</sup>

Først skal vi kikke på det empiriske ved Bergers teori.

We have expressly refrained from following up the metodological implications of our conception of the sociology of knowledge. It should be clear, however, that our approach is non-positivistic, if positivism is understood as a philosophical position defining the object of the social sciences in such a way as to legislate away their most important problems. All the same, we do not underestimate the merit of "positivism", broadly understood, in redefining the canons of empirical investigation for the social sciences.<sup>380</sup>

Her presiserer Berger først at en metodologisk diskusjon har blitt valgt bort i den kunnskapssosiologisk teorien. Deretter bekrefter Berger et metodologiske poeng fra *SCR* og *SC*– betydningen av det empiriske grunnlaget for samfunnsvitenskapen, og spesielt sosiologi.

... I have always belived that all theorizing that occurs within the frame of reference of the social sciences must be open to empirical testing. (Admittedly, there are elements of my sociology that may be meta-theoretical in this sense, I have usually been careful to mark them off as such.)<sup>381</sup>

Bergers kunnskapssosiologi innebærer altså et grunnleggende metodisk ideal om empirisk testbarhet innenfor samfunnsvitenskapen. I *SCR* og *SC* bygger imidlertid Berger på metadata eller resultater fra andres undersøkelser.<sup>382</sup> Etnometodologien ved Harold Garfinkel er imidlertid et eksempel på en teori som i motsetning til Berger og Luckmann, arbeider *eksperimentelt* og viser empirisk, i sin kritikk av abstrakt og verdiladet teori. Slik teori blir forstått som skrevet av en verdiladet elitegruppe, i ignoranse for individenes erfaring.<sup>383</sup>

I det empiriske ideal kan vi se linjer til fenomenologien. Med Schutz og Merleau-Ponty ble fenomenologien i større grad empirisk basert: "they succeeded in making

---

<sup>377</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 14.

<sup>378</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 190.

<sup>379</sup> Berger og Luckmann (1967), s. 189.

<sup>380</sup> *SCR* (1967), s 188.

<sup>381</sup> Berger (1986), s. 229.

<sup>382</sup> Wuthnow m.fl. (1985), s. 31, 73.

<sup>383</sup> Farganis (2004), s. 304.

phenomenology much less foreboding – more empirical and thus more conducive to the empirical sciences.”<sup>384</sup>

Bergers neste metodiske prinsipp er idealet om verdifrihet. Han hevder at sosiologien er en ikke-normativ disiplin.<sup>385</sup>

They [Berger og Luckmann] proposed that sociological inquiry should be the kind of descriptive, empirical, synthetic, non-ideological science described by Weber, in which the single value embraced by the sociologist is that of scientific integrity.<sup>386</sup>

Men istedenfor å gå inn i denne diskusjonen ønsker Berger å se bort fra den, i et forsøk på å fjerne det epistemologiske fokus i kunnskapssosiologisk tradisjon, som Berger mener har fått en uberettiget plass i den klassiske tradisjonen etter Mannheim. Men er det mulig å unngå en slik diskusjon i Bergers dialektiske teori om en sosial konstruksjon av virkeligheten?

Det problematiske står for meg for det første nedfelt i Bergers eksplisitte metodiske ideal, som han i spredte bemerkninger uttrykker, til tross for at han ønsker å sette strek for en metodologisk og erkjennelsesteoretisk diskusjon som har preget kunnskapssosiologien. Det metodiske idealet blir problematisk både i kraft av at det uttrykkes når det i følge Berger egentlig ikke er en del av diskusjonen – det utydeliggjør altså en fornyet kunnskapssosiologisk domene, og det blir problematisk fordi det slik jeg ser det, skaper en spenning i Bergers teori om menneskets og kunnskapens prosessuelle dialektikk. Mennesket og kunnskapen fremstilles i teorien som formende og formet, og mennesket fremstilles som et menneske av kjøtt og blod, tanke og handling, en helhet. Helheten må vel også innebære normative vurderinger.<sup>387</sup> Er det mulig å skille mellom de verdiene mennesket bærer med seg i livshandlingene og en vitenskapelig beskrivelse? Blir dette skillet ekstra problematisk i en kunnskapssosiologisk teori?

Kunnskapssosiologien har et kritisk potensiale rettet mot idealisme og tankens autonomi. Den representerer et avsløringsmotiv rettet mot tankens forbindelse til det sosiale felt, og åpner slik for historisk og strukturell relativitet.

The sociology of knowledge constitutes the most relentlessly relativizing activity of modern social science. By pointing out the situationally fixed constructedness of human thought it

---

<sup>384</sup> Wuthnow m.fl. (1985), s. 73.

<sup>385</sup> Berger (1969), s. 179.

<sup>386</sup> Dorrien (2001), s. 30.

<sup>387</sup> Berger er ikke imidlertid uproblematiserende på dette punktet som drøftes innledningsvis i *SCR* og han anerkjenner refleksivitetsproblematikken (selv om den i følge ham representerer et galt tyngdepunkt innenfor kunnskapssosiologien). Han skjeller likevel klart mellom empirisk sosiologi og samfunnsvitenskapelig metodologi, som han knytter til filosofi, og hevder at kunnskapssosiologien ikke kan løse de epistemologiske problemer innenfor sin egen referanseramme. (Berger og Luckmann (1967), s. 13–14).

operates as a continuing, nagging reminder of the limits of human knowledge and, logically, of the limits of all *political applications* of the 'knowledge industry'.<sup>388</sup>

Berger knytter denne kritikken av idealisme og en kritikk av kunnskap som kun sosialt determinert sammen i en dialektisk teori. Men fraværet av en epistemologisk diskusjon, og hevdelsen av en form for verdifri posisjon, kan sies å gjøre teorien sprikende. Helheten av dette, i lys av Bergers dialektiske teori, fremstår for meg som noe motsetningsfylt. Det blir nødvendig å skille mellom det Berger sier om det som går for å være kunnskap og kunnskap som vitenskap for å få det til å gi mening. Likevel blir det ikke forståelig, for vitenskap er i følge *SC* en del av den sosialt skapte virkelighets dialektikk. Vitenskapen er som religion et legitimerende symbolsystem av kunnskap, og som sådan formende og formet. Spørsmålet blir som nevnt tidligere om Berger mener det er andre faktorer som påvirker vitenskapen utenfor det sosiale felt.

Det synes altså som om Bergers eksplisitte sosiologiske metode og teori i *SCR* og *SC* vanskelig kan integreres i den dialektiske prosessen Berger beskriver mellom menneske, kunnskap og objektiv virkelighet. Med *SCR* og *SC* rettes ikke den relativiserende dialektikken, slik jeg ser det, tydelig mot vitenskapen, og eksplisitt ikke mot sosiologen Berger, men mot religion og hverdagskunnskap.

Berger beskriver sine grunnleggende forutsetninger som religiøse framfor filosofiske: "My meta-scientific presuppositions ... have religious rather than philosophical roots. From time to time I have had a bad conscience about this and with it the feeling that I ought, as it were, to clean up my act philosophically. I have not found it possible to do so."<sup>389</sup> Han sier videre at hele tiden har forsøkt å gjøre metodologien klar for seg selv og andre, og at de metodologiske forutsetningene har vært weberianske og sannsynligvis vil forbli slik.<sup>390</sup>

Som sosiolog forholder Berger seg altså intensjonalt med et metodologisk ideal om verdifrihet. Dette innebærer et ideal om, i den grad det er mulig, å skille mellom fakta og verdi, forskeren må gå inn i en annen modus hvor verdiene holdes nede og vitenskapelig integritet bevares. Berger hevder at sosiologiens oppgave ikke består i å skille mellom rett og galt, men å beskrive det man ser. Han tror på en tilstrebet verdifri beskrivelse. Bergers teori blir med dette avslørende, men ikke selv-avslørende. Dette kan knyttes til sosiologi som avsløring.<sup>391</sup> Sosiologien som Berger representerer har avsløring som fremste egenskap. De

---

<sup>388</sup> O'Leary (1986), s. 183.

<sup>389</sup> Berger, (1986), s. 223.

<sup>390</sup> Berger, (1986), s. 224.

<sup>391</sup> Espen Schaanning ser troen på avsløringsstrategien som en del av det moderne prosjektet. (Schaanning (1992), s. 11.)



menneskeskapte konstruksjoner, hvis opprinnelse har blitt fremmed for mennesket, blir avslørt av Berger som eksternaliseringer og som produkter av menneskelig aktivitet. Berger sier slik:

... one of the most important gains of a sociological perspective is its reiterated reduction of the hypostatized entities that make up society in the imagination of the man in the street to the human activity of which these entities are products and without which they have no status in reality. The “stuff” out of which society and all its formations are made is human meanings externalized in human activity. The great societal hypostases (such as “the family”, “the economy”, “the state,” and so forth) are over again reduced by sociological analysis to the human activity that is their only underlying substance. ... There is nothing wrong ... with the sociologist’s speaking of institutions, structures, functions, patterns, and so on. The harm comes only when he thinks of these, like the man in the street, as entities existing in and of themselves, detached from human activity and production.

Med en slik av-hypostatisering blir sosiologien i følge Berger humanistisk – den knytter menneskelig produkt til menneskelig opphav. Den jevne oppfatningen av samfunnet som autonom og selvgående, blir innarbeidet i mennesket gjennom prosessen av objektivisering og internalisering. Her skiller han tydelig mellom den jevne mann og sosiologen, i nærheten til det egentlige, i å se verden slik den er.

Bergers generelle syn på sosiologien som en negativ, avslørende, tvilende disiplin kommer som nevnt mer uttømmende til syne i andre arbeider.<sup>392</sup> Dette innebærer en spenning mellom et postulert menneskelig behov for en ordnende instans – samfunnet – og en avsløring av samfunnet som menneskelig konstruksjon. Denne spenningen mellom sosiologi som avsløring og et menneskelig behov for orden er nærværende også i *SCR* og *SC*. For å unngå reifikasjon er det viktig at forbindelsen mellom produsent og produkt opprettholdes i menneskets bevissthet. Men tåler det menings- og ordenssøkende menneske egentlig en sosiologisk avslørende bevissthet?

So how is the human being with the sociological consciousness to escape the anomie, pessimism, or cynicism that seem the only responses possible to the radically relativizing, unmasking, debunking delegitimizing character of that consciousness? The key lies in Berger’s notion of the sociologist’s ‘double citizenship.’<sup>393</sup>

Mechling hevder altså at løsningen for Berger ligger i et skille mellom engasjement, politikk og vitenskap. Dette er et sentralt tema for Berger i forbindelse med en grenseoppgang mellom fagene sosiologi og teologi, som han i mye av sine arbeider kretser rundt. Berger sier om forholdet mellom det sosiologiske og det teologiske perspektivet: ”The argument in this book has moved strictly within the frame of reference of sociological theory. ... Nor is there an

---

<sup>392</sup> Se for eksempel Jay Mechling, (1986). Som nevnt er ikke Berger eslisitt på sosiologisk metode i *SCR* og *SC*, utover noen hint.

<sup>393</sup> Mechling, (1986), s 201.

intrinsic necessity for a sociological theory, as here understood, to engage in a “dialogue” with theology.”<sup>394</sup> Han beskriver videre de to sfærenes forskjellige interessefelt, og definerer sosiologien som empirisk og teologien som ikke-empirisk og normativ. ”Questions raised by sociological theory must be answered in terms falling within the latter’s universe of discourse.”<sup>395</sup>

”Within the argument of this book itself I have felt it necessary in a few places to state that any statements made there strictly bracket the ultimate status of religious definitions of reality.”<sup>396</sup> Han presiserer så skillet mellom metodologisk ateisme og ateisme i seg selv: “The essential perspective of the sociological theory here proposed is that religion is to be understood as a human projection , grounded in specific infrastructures of human history.”<sup>397</sup> Videre hevder han at det fra visse religiøse eller etiske ståsteder, kan være gode eller dårlige implikasjoner av et slikt perspektiv:

Thus one might feel that it is “good” that religion protects men against anomy, but that it is “bad” that it alienates them from the world produced by their own activity.”Such valuations must be kept strictly apart from the theoretical analysis of religion as *nomos* and of religion as false consciousness, an analysis that, within this frame of reference, remains value-free with regard to both these aspects.<sup>398</sup>

Berger synes å hevde at man ved å sjalte ut det normative aspektet, altså en normativ vurdering av rett og galt, unngår en verdiladethet. Han synes å tro på en form for objektiv betraktning, en intendert verdifri beskrivelse.<sup>399</sup> Blant andre Dorrien hevder imidlertid at Bergers skiftende teologiske tilnærming skinner gjennom hans objektive posisjonering.<sup>400</sup> Om han mestrer å opprettholde skillet mellom fakta og verdi i sin grunnleggende beskrivelse forblir et spørsmål. Er det ikke mulig å tenke seg at det ligger en implisitt normativ vurdering bak det utvalget man gjør som forsker? Berger er blitt kritisert for å være naiv i sin hevding av sosiologiens avsløringspotensiale – er han ikke også deltaker? Hill skriver om Bergers “epistemologiske naivitet”:

The most glaring and profound focus of Berger’s dilemma is to be found in *the Social Construction of Reality*. There he specifically and directly argues for the position that all

---

<sup>394</sup> Berger (1969), Appendix II

<sup>395</sup> SC, (1969), s. 179.

<sup>396</sup> SC (1969), 180.

<sup>397</sup> SC (1969), 180.

<sup>398</sup> SC (1969), 180.

<sup>399</sup> Dog nyanserer han dette etter en misnøye med appendix II i SC. I boken som blir utgitt i 1969, Bergers *A Rumour of Angels* , *Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. (Se Flemming, s. 54.) Her skriver han om en avsløring av avslørerne og relativisering av de relativiserende og om sosiologien som rammes av sin egen avsløring i en refleksivitet.

<sup>400</sup> Dorrien, Gary: “Berger: sociology and theology”. I Linda Woodhead (red.): *Peter Berger and the study of religion*. 2001.

knowledge is a result of social processes of legitimation, while claiming that this position is itself the result of objective, sociological analysis.<sup>401</sup>

Dilemmaet er i følge Gill en konsekvens av teorien om relativisme, pluralisme og den sosial konstruksjon av virkeligheten, i kombinasjon med en grunnleggende todeling mellom fakta- og verdiføre ”which inevitably leads either to scepticism of foundationalism”<sup>402</sup>. I forsøket på å unngå begge de epistemologiske ekstremene, og samtidig akseptere todelingen mellom fakta og verdi, avslører Berger sin epistemologiske naivitet, hevder Gill. Han foreslår en alternativ, mer gjensidig eller symbiotisk forståelse av forholdet mellom fakta, verdier og virkelighet, og han knytter Bergers dilemma til et moderne vitenskapssyn: en alternativ tilnærming er nødvendig ”in order to avoid the dilemma facing the modern view of knowledge.”<sup>403</sup>

Gill og Mechling foreslår med hver sin tilnærming en *utvidelse* av Bergers teori i retning av at også metoden nærmer seg elementer fra pragmatisme og fenomenologi.

Gill hevder at Bergers metode kunne blitt mer helhetlig ved å bruke perspektiver fra Mead og Merleau Ponty. Han mener Berger ikke har sett anvendelsen av Meads fulle dialektikk, fordi Berger kun bruker den på konstruksjonens subjektive dimensjon, på internaliseringsaspektet av sin teori. Han mister derfor i følge Gill et fundamentalt perspektiv – kunnskapssosiologiens erkjennelsesteori.

Mechlings forslag til utvidelse leser Berger som grunnleggende pragmatisk, og hevder at et fundament i William James’ pragmatisme ville gjøre teorien mer helhetlig.<sup>404</sup> I motsetning til et skille mellom politikk og vitenskap, foreslår Mechling en konsistens i Bergers teori og metode, gjennom James. I en slik teori vil sosiologen snarere enn å forsøksvis innta en verdifri holdning, akseptere også forskeren som et politisk menneske av kjøtt og blod.

---

<sup>401</sup> Gill (1988), s. 260.

<sup>402</sup> Gill (1988), s. 256.

<sup>403</sup> Gill (1988), s. 256.

<sup>404</sup> Jay Mechling hevder at Berger kunne fullføre det han kaller den iboende pragmatiske tråden i sitt arbeide, også på det epistemologiske området. I forbindelse med dette hevder han: Fenomenologi og pragmatisme knyttes slik sammen i Bergers arbeid, til det jeg vil kalle en bevegelse utover, mot et felt der subjekt retter seg mot objekt og hvor subjekt og objekt interagerer. Dette er del av den dialektiske bevegelsen i Bergers system – rommet for et møte og rommet for prosess. Fenomenologien er også knyttet til eksistensialisme, og Berger knytter også eksplisitt an til Sartres begrep ”mauvaise foi”, ond tro, i forbindelse med religion og alienasjon. Se SC, s 93. Fenomenologi, Fra Sartre, ”*fænomenologi og følelser*”- (se *idehistorie* bind 2, gregersen og Kjøppe, Amanda 1994) viser slektskapet mellom fenomenologi og eksistensialisme. Forbindelsen mellom fenomenologi og pragmatisme(?)

... sociology is not without its own political and institutional agendas, its own mystifying and absolutizing tendencies, But these are fated to exist in tension with sociology's reflexive character, it's most vital feature.<sup>405</sup>

---

<sup>405</sup> McCarthy (1996), s. 7.

## Oppsummering

I denne oppgaven har jeg forsøkt å belyse Peter L. Bergers dialektiske kunnskapssosiologi på bakgrunn av sosiologisk og kunnskapssosiologisk tradisjon. Jeg har tatt utgangspunkt i *The Social Construction of Reality* som han skrev sammen med Thomas Luckmann, utgitt i 1966, og den systematiske delen av *The Sacred Canopy*, utgitt i 1967.

På bakgrunn av E. Doyle McCarthys *The New Sociology of Knowledge* har jeg forsøkt å lese Berger opp mot karakteristiske trekk ved klassisk kunnskapssosiologi og den nye kunnskapssosiologien. McCarthy skiller mellom premisset om kunnskapens sosial betingelse fra klassisk kunnskapssosiologi premisset fra den nye kunnskapssosiologien om kunnskapens konstitusjon av sosial struktur i en dialektisk bevegelse mellom. Berger kombinerer disse premissene i sin dialektiske kunnskapssosiologiske teori, som han presenterer i de aktuelle bøkene.

I del 1 har jeg skissert en bakgrunn for utviklingen av sosiologi. Framveksten av klassisk sosiologisk tradisjon kan ses som en løsrivelse av det sosiale felt. Fra å forklares gjennom religion og natur blir det maktbærende i seg selv. Slik blir det sosiale felt også sett som determinerende i kunnskapssosiologisk tradisjon. Klassisk sosiologi er utgangspunkt for Bergers interesse for kunnskapssosiologi. Jeg har ønsket å presentere sentrale teorier fra klassisk sosiologi, som bakgrunn for Bergers kunnskapssosiologi. I dette har jeg forsøkt å presentere relevante trekk ved Marx, Durkheim, Weber, Mead og Schutz, samt Mannheim og Gehlen.

I Bergers dialektikk forenes sosiologiens aktør- og struktur-perspektiv. Mennesket forstås som et virksomt, aktivt vesen, som i kraft manglende instinkter må ordne erfaringen. Dette skjer gjennom en aktivitet som retter seg utover, mot det sosiale felt. Imidlertid virker strukturene de menneskeskapte samfunnsmessige strukturer tilbake på mennesket. Berger beskriver dette som en dialektisk prosess mellom kunnskap og virkelighet. Bergers kjernebegreper er *eksternalisering*, *objektivering* og *internalisering*. Med eksternaliseringen er mennesket skapende og aktivt. Med objektiveringen får samfunnet en egen eksistens, primært gjennom bruken av språket. Det blir en tvingende kraft som ikke kan ignoreres – samfunnet virker på mennesket. Med internalisering legger samfunnet føringer for strukturen i menneskets bevissthet.

I del 2 har jeg gjort en nærlesning av Bergers teori. Jeg har forsøkt å knytte denne teorien til arven fra klassisk sosiologi og kunnskapssosiologi som jeg så på i del 1. Det er mulig å spore flere tradisjoner som bakgrunn for Berger. Linjene til fenomenologi og

pragmatisme har jeg forsøkt å følge opp i del 3. Disse kan knyttes til en dialektisk fornyelse av kunnskapssosiologien.

I del 3 har jeg ønsket å se på Berger i samtiden, USA på 1950- og 1960-tallet. Sosiologien i USA var dominert av funksjonalismen i etterkrigstiden, og Bergers fornyelse av kunnskapssosiologien kan ses som en motstand mot den tilsløring av forbindelsen mellom menneske og menneskets produkt, som funksjonalismen representerte. Videre i del 3 har jeg villet undersøke hva som karakteriserer den nye kunnskapssosiologien og hvordan elementer fra pragmatisme, fenomenologi og sosialkonstruktivisme alle finner sin plass i Bergers system. Til slutt har jeg forsøkt å belyse en spenning mellom Bergers vitenskapsideal og Bergers kunnskapssosiologiske, dialektiske teori.

Fornyelsen av kunnskapssosiologien kan ses som en videre bevegelse i synet på det sosiale felt. Kunnskapen blir maktbærende i definering og realisering av virkelighet. Imidlertid er "den nye kunnskapen" uløselig knyttet til det sosiale felt, i en kontinuerlig sosial prosess av kunnskap og virkelighet. Kunnskapen som verktøy for virkelighetskonstruksjon og menneskets aktive rolle i denne konstruksjon – hele tiden i utveksling som sosialt vesen i samfunnet – er bakgrunnen for Bergers dialektiske og humanistiske fornyelse av kunnskapssosiologien.

Bergers prosjekt belyses i denne oppgaven i fire punkter.

- 1 I forhold til *den klassiske kunnskapssosiologien* utvider han feltet til en dialektisk teori, hvor man kan spore elementer fra fenomenologi og pragmatisme. Han utvider også kunnskapssosiologiens objekt fra ideer til kunnskap.
- 2 Han posisjonerer seg mot en dominerende *funksjonalisme* innenfor sosiologien,
- 3 Han posisjonerer seg også innenfor *sosialkonstruktivistisk tradisjon*, og blir overkjørt av hardere sosialkonstruktivister som tydelig angriper vitenskapens autonomi
- 4 Han posisjonerer seg i sin metode med et vitenskapelig ideal om empirisk, ikke-normativ vitenskap, og han hevder at en epistemologisk diskusjon, tradisjonelt sentralt for kunnskapssosiologien, ikke faller inn under en redefinert kunnskapssosiologi.

Det er mulig å se Berger i en mellomposisjon, på terskelen til en ny kunnskapssosiologi. Teorien hans fra *SCR* og *SC* står som en mild versjon av sosialkonstruktivisme, ikke tydelig vendt mot vitenskapen selv, i teorien om språket framhever han språkets meningsbærende karakter, i kulturbegrepet nærmer han seg en kulturell vending.

Berger er altså på noen områder ikke representativ for den nye kunnskapssosiologien, og noen ord må sies om dette. Berger kan ikke sies å være del av den kulturelle og lingvistiske

vendingens framheving av de underliggende strukturer, på bekostning av selvet og meningen som desentralisert. Fraværet av en problematisering av selvrefleksivitet skiller seg ut, både i forhold til Bergers dialektiske teori, men også i forhold til kunnskapssosiologisk tradisjon. Kunnskapssosiologi kan generelt sies å ha en refleksiv grunntone i kraft av alle tings sosiale stedbundethet, kontekstualiseringen. Bergers dialektiske system og kunnskapssosiologisk tradisjon åpner for en relativisering av kunnskapen selv.

Berger er ikke orientert mot kunnskapens maktdimensjon i særlig grad, men framholder kunnskapsbærernes sosiale konstruksjon, som kommer til uttrykk på lokalt plan. Teorien hans har et individualistisk utgangspunkt, snarere enn kollektivt, han representerer en eksistensiell fenomenologi. Interessen retter seg mot individets bevissthet, erfaring og handling, selv om utvekslingen foregår i en antropologisk nødvendig ramme av sosialitet.

Burke hevder som nevnt at fornyelsen av kunnskapssosiologien kan forstås som del av en postmoderne vending innen sosiologien. Han mener at initiativet til fornyelsen av kunnskapssosiologien hovedsaklig kom fra krefter utenfor sosiologien som Kuhn, Levi-Strauss og Michel Foucault. Han hevder også at SCR var "influential" og "well received", men at forfatterne ikke fulgte opp det brede prosjektet de hadde lagt til rette for i SCR, med senere, vesentlige studier. Han hevder videre at fornyelsen av kunnskapssosiologien er noe overdrevet i lys av arven fra Durkheim:

... Foucault, Bourdieu and Lévi-Strauss all owe a considerable debt to Durkheim and his concern with categories and classification, even though, like most creative thinkers, they work within more than one tradition and distance themselves from their masters.<sup>406</sup>

Det innebærer at den nye kunnskapssosiologien i følge Burke har en strukturalistisk og poststrukturalistisk tendens.

Berger har i sin eksistensielle meningsorientering og sitt fravær av selvrefleksivitet en annen orientering enn Foucault, Levi-Strauss og Kuhn. Avsløringsmotivet deler han imidlertid med Levi-Strauss. Berger retter avsløringen mot samfunnets objektivitetsstatus, for å vise livsprosessen og verdenskonstruksjonen, med sosiologien som verktøy.

*Språket gir struktur, men mennesket skaper språk.* Berger arbeider med eksistensiell meningsproblematikk. Språket som tegnsystem har en viktig plass i Bergers arbeid, det er resultat og middel i den dialektiske prosessen, men språket er ikke en drivkraft i seg selv og ikke en grunnleggende struktur. Hele tiden måles det ut fra den funksjon det fyller for å gi

---

<sup>406</sup> Burke (2002), s. 7.

mening og orden i en kaotisk menneskelig tilværelse. Berger oppløser altså ikke subjektet eller språket.

Forskjellen mellom Berger og mange av hans samtidige i samme felt, gjelder i stor grad også metoden: Bergers fravær av selvrefleksivitet. Bergers metode påberoper seg muligheten for verdifri beskrivelse. Selv om han presiserer at han ikke tror på ren observasjon, og vet at han er farget av sitt ståsted, tror han på muligheten for å gå inn i en annen modus, hvor han er nøytral observatør, konsentert om å legge fra seg forstyrrende bakgrunn – i en webersk verdifrihet. Den konstruktivistiske scenen Berger presenterer ser ikke ut til å gjelde for vitenskapen. Det er derfor nødvendig å skille mellom Bergers metode og Bergers teori om den generelle konstruksjon av virkeligheten. Man kan i forlengelsen av dette også skille mellom tendenser til moderne tilnærming og postmoderne tilnærming, hvor Berger i sin metode representerer en moderne tro på avsløring og metode, mens hans generelle sosialkonstruktivistiske teori åpner for en relativisering.

Berger er heller ikke overveiende fokusert på forholdet mellom kunnskap og makt. Det synes som om Berger mener at vi alle er eksperter på hvert vårt felt, i hver vår hverdag. I Bergers demokratiske prosjekt om en utvidelse av kunnskapsbegrepet, er kanskje slagsiden et fravær av en problematisering av kunnskapens politiske dimensjon. Også på dette området skiller Berger seg fra den nye kunnskapssosiologien, hvis sentrale tema nettopp er forbindelsen mellom kunnskap og makt, hvordan beskrivelsen og fortolkningen av virkeligheten former denne virkelighet, og at det derfor ikke er likegyldig hvem fortellerne og konstruktørene er.



## Litteratur

- Ainlay, Stephen C. (1986): "The Encounter with Phenomenology", i Making sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology. Ainlay, Stephen C. og James Davison Hunter (red.). London-New York: Routledge & Kegan Paul.
- Abercrombie, Nicholas (1986): "Knowledge, Order and Human Autonomy" i Making sense of Modern Times: Peter Berger and the Vision of Interpretative Sociology. Ainlay, Stephen C. og James Davison Hunter (red.). London-New York: Routledge & Kegan Paul.
- Appleby, Joyce (1996): Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective. New York: Routledge.
- Andersen, Heine, Lars Bo Kaspersen og Willy Guneriussen (1996): Klassisk og moderne samfundsteori. København: Hans Reitzel.
- Berger, Peter L. (2001): "Postscript", i Peter Berger and the Study of Religion. Woodhead, Linda, Paul Heelas og David Martin (red.). London-New York: Routledge
- Berger, Peter L. (1986): "Epilogue" i Making sense of Modern Times – Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology. Ainlay, Stephen C. og James Davison Hunter (red.). London og New York: Routledge & Kegan Paul.
- Berger, Peter L. (1963): Invitation to sociology. A Humanistic Perspective. New York: Doubleday.
- Berger, Peter L. (1981): Sociology Reinterpreted: an Essay on Method and Vocation. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. (1969): The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Anchor Books. (Opprinnelig utgitt ved Doubleday & Company i 1967).
- Berger, Peter L. (1993): Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori. Oslo: Vidarforlaget.
- Berger, Peter L. og Thomas Luckmann (2000): Den samfunnsskapte virkelighet. Oslo: Fagbokforlaget.
- Berger, Peter L. og Thomas Luckmann (1967): The Social Construction of Reality. A Treatise in The Sociology of Knowledge. New York: Anchor books (Opprinnelig utgitt ved Doubleday & Company i 1966).
- Bengtsson (2002): Svensk introduksjon til oversatt utgave av Schutz, Alfred (2002): Den sociala världens fenomenologi. Göteborg: Daidalos.

- Burke, Peter (2002): *A Social History of Knowledge – From Gutenberg to Diderot*. Malden: Blackwell Publishers.
- Coser, Lewis A. (1977): *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Dorrien, Gary (2001): “Berger: Sociology and Theology”, i Peter Berger and the Study of Religion. Woodhead, Linda, Paul Heelas og David Martin (red.). London-New York: Routledge.
- Eisenstadt, S. N. (1987): “The Classical Sociology of Knowledge and Beyond.” *Minerva*, 25(1-2): 77-91.
- Farganis, James (2004): *Readings in Social Theory: The Classic Tradition to Post-modernism*. New York: McGraw-Hill.
- Favrholdt, David ([årstall ukjent]): ”Socialkonstruktivisme - marmortempel eller sandslot?”, URL: <http://www.filosofi.net/artikler.html> [Lesedato 05.02.07]
- Frisby, David (1992): *The Alienated Mind : the Sociology of Knowledge in Germany 1918–1933*. 2. utgave. London: Routledge.
- Furseth, Inger og Pål Repstad (2003): *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilje, Nils og Harald Grimen (1999): *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger: innføring i samfunnsvitenskapenes vitenskapsfilosofi*. 3. prøveutgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gill, Jerry H.: “Objectivity and Social Reality: Peter Berger’s Dilemma”. I *Philosophy today*, høst 1988.
- Gitlin, Todd (1987): *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*. New York: Bantam Books.
- Heidegren, Carl-Göran (2002): *Antropologi, samhällsteori och politik: radikalkonservatism och kritisk teori: Gehlen, Schelsky, Habermas, Honneth, Joas*. Göteborg: Daidalos.
- Heidegren, Carl-Göran (2000): ”Under strecket: Den instabila människan behöver institutioner”, Svenska Dagbladet 25. juni 2000.
- Huaco, George A. (1986): “Ideology and General Theory: The Case of Sociological Functionalism”, *Comparative Studies in Society and History*, 28(1): 34-54.
- Jørgensen, Flemming (2003): *Fra moderne sekularisering til postmoderne desekularisering. En analyse av Peter L. Bergers teorier om sekularisering og pluralisering*. Hovedoppgave i religionshistorie (cand.philol.). Universitetet i Oslo.
- Krogseth, Otto (1993): *Norsk innledning til Berger, Peter L. (1993): Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*. Oslo: Vidarforlaget.

- Luckmann, Thomas (2001): "Berger and his collaborator(s)" i Peter Berger and the Study of Religion. Woodhead, Linda, Paul Heelas og David Martin (red.). London: Routledge.
- Lübcke, Poul (red.) (1983): *Filosofileksikon*. København: Politikens forlag
- Manning, Philip (2005): *Freud and American Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Martin, David: "Berger: an Appreciation" i Peter Berger and the Study of Religion. Woodhead, Linda, Paul Heelas og David Martin (red.). London: Routledge.
- Marx, Karl (1970): *Verker I utvalg. Bind 1, Filosofiske skrifter*. Oslo: Pax.
- McCarthy, E. Doyle (1996): *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. London-New York: Routledge.
- Mechling, Jay (1986): "The Jamesian Berger" i *Making sense of Modern Times: Peter Berger and the Vision of Interpretative Sociology*. Ainlay, Stephen C. og James Davison Hunter (red.). London-New York: Routledge & Kegan Paul.
- Moe, Sverre (1993): *Sosiologi i hundre år: en veileder i sosiologisk teori*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Morris, Brian (1987): *Antropological studies of religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nilsén, Åke (2000): *En empirisk vetenskap om duet. Om Alfred Schutz' bidrag till sociologin*. Avhandling for graden fil.dr. ved Lunds Universitet. Lund: Sociologiska institutionens förlag.
- O'Leary, James P. (1986): "The Place of Politics", i *Making sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology*. Ainlay, Stephen C. og James Davison Hunter (red.). London-New York: Routledge & Kegan Paul.
- Østerberg, Dag (2002): "Max Weber", i *Vestens store tenkere: fra Platon til våre dager*. Eriksen, Trond Berg (red.). Oslo: Aschehoug.
- Østerberg, Dag (1984): *Handling og samfunn : sosiologisk teori i utvalg*. Oslo: Pax.
- Østerberg, Dag (1983): *Emile Durkheims samfunnslære. 2. utvidete utgave*. Oslo: Pax.
- Østerberg, Dag (1997): *Sosiologiens nøkkelbegreper og deres opprinnelse. 5. utgave*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Repstad, Pål (1992): "Induction, deduction or reduction – is it really that simple? A presentation and some comments upon a Peter Berger typology", paper presentert ved Nordic Conference on the Sociology og Religion, Skálholt, Island, 17.–20. august, 1992.
- Ritzer, George (1992): *Contemporary sociological theory. 3. utgave*. Boston: McGraw-Hill.
- Ritzer, George (2000): *Modern Sociological Theory. 5. utgave*. Boston: McGraw-Hill.

- Schaanning, Espen (1993): Modernitetens oppløsning. Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie. 2. utgave. Oslo: Spartacus.
- Schutz, Alfred (2002): Den sociala världens fenomenologi. Göteborg: Daidalos.
- Simpson, George (1967): "Book review of The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge", *American Sociological Review*, 32(1): 137-138.
- Smith, Philip (1998): "The New American Cultural Sociology: an Introduction", i The New American Cultural Sociology. Smith, Philip (red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thuen, Harald og Sveinung Vaage (red.) (1989): Oppdragelse til det moderne: Emile Durkheim, George Herbert Mead, John Dewey, Pierre Bourdieu. Oslo: Universitetsforlaget.
- Volker, Meja og Nico Stehr (1993): "The Sociology of Knowledge", i The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought. Outhwaite, William og Tom Bottomore (red.). Oxford: Blackwell.
- Curtis, James E. og John W. Petras (red.)(1982): The Sociology of Knowledge: A Reader. London: Ducksworth.
- Wallace, Ruth A. og Alison Wolf (2006): Contemporary Sociological Theory. Expanding the Classical Tradition. 6. utgave. New Jersey: Pearson Prentice Hall.
- Weber, Max (1999): Verdi og handling. Oslo: Pax.
- Gerth, Hans H., C. Wright Mills (1991): "Introduction" i From Max Weber: essays in sociology. Gerth, H.H., C. Wright Mills og Bryan S. Turner (red.). London: Routledge.
- Wenneberg, Søren Barlebo (2000): Sosialkonstruktivisme – positioner, perspektiver og problemer. Fredriksbjerg: Samfundslitteratur.
- Wuthnow, Robert, James Davison Hunter, Albert Bergesen og Edith Kurzweil (1985): Cultural analysis. The work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas. Boston: Routledge & Kegan Paul.

## **Sammendrag: Peter L. Bergers dialektiske kunnskapssosiologi i lys av klassisk sosiologi**

Denne oppgaven tar utgangspunkt Peter L. Bergers dialektiske kunnskapssosiologi, slik den kommer til uttrykk i *The Social Construction of Reality* fra 1966 og *The Sacred Canopy* fra 1967. Målet er å belyse Bergers posisjon i kunnskapssosiologisk tradisjon, på bakgrunn av arven fra klassisk sosiologi og Bergers samtid, USA på 1960-tallet. Berger bygger på elementer fra klassisk sosiologi i sitt prosjekt av en redefinering av kunnskapssosiologien. Bergers fornyelse kan sies å være en humanistisk ansats. Kunnskapen blir sett som konstituerende for den sosiale virkelighet, men det dialektiske perspektivet innebærer at mennesket og samfunn er i en kontinuerlig relasjon, en sosial *prosess* av kunnskap og virkelighet i gjensidig påvirkning. Dette er et brudd med klassisk kunnskapssosiologisk tradisjon, som generelt har hatt en deterministisk tilnærming til forholdet mellom kunnskap og samfunn i et premiss om at strukturene former vår bevissthet. Berger representerer også en utvidelse av kunnskapsbegrepet – all kunnskap, også hverdagskunnskap, virker i den sosiale konstruksjon av virkeligheten, ikke bare teori.

Bergers prosjekt belyses i denne oppgaven i fire punkter.

I forhold til klassisk kunnskapssosiologi gir Berger kunnskap en ny rolle, *den* er også konstituerende for vår virkelighet, gjennom kunnskap former mennesket samfunnet. Berger mener dette skjer gjennom en dialektisk prosess, der både kunnskap og sosiale strukturer er formende. I denne dialektiske teorien er det elementer av pragmatisme og fenomenologi.

Berger posisjonerer seg videre mot en funksjonalistisk tendens i sosiologien i sin samtid. Han kritiserer funksjonalismen for virke fremmedgjørende: de sosiale strukturer blir i funksjonalismen oppfattet som autonome størrelser, framfor som produkter av menneskelig aktivitet. Men i følge Berger har ikke samfunnet en egen eksistens, det er snarere avhengig av menneskelig nyskapning, bekreftelse og gjenskapning. Dette skjer gjennom kunnskap, primært språket.

Berger står med dette utgangspunkt i sosialkonstruktivistisk tradisjon. Han representerer en åpning for at vitenskapen også er en sosial konstruksjon, men teorien hans er ikke tydelig relativiserende overfor vitenskap. Dette henger sammen med Bergers metodiske ideal om en form for verdifrihet, et ideal som synes å skape en spenning i Bergers teori, mellom hverdagsmenneske og forsker.

Berger står med sin humanistiske og demokratiserende tilnærming i brytning. I fraværet av et maktperspektiv og en differensiering av kunnskapens stemmer, i en uavklart relativisering av vitenskapen, og i et absolutt utgangspunkt i subjektet med språket som verktøy, skiller han seg fra andre krefter i en ny kunnskapssosiologi.